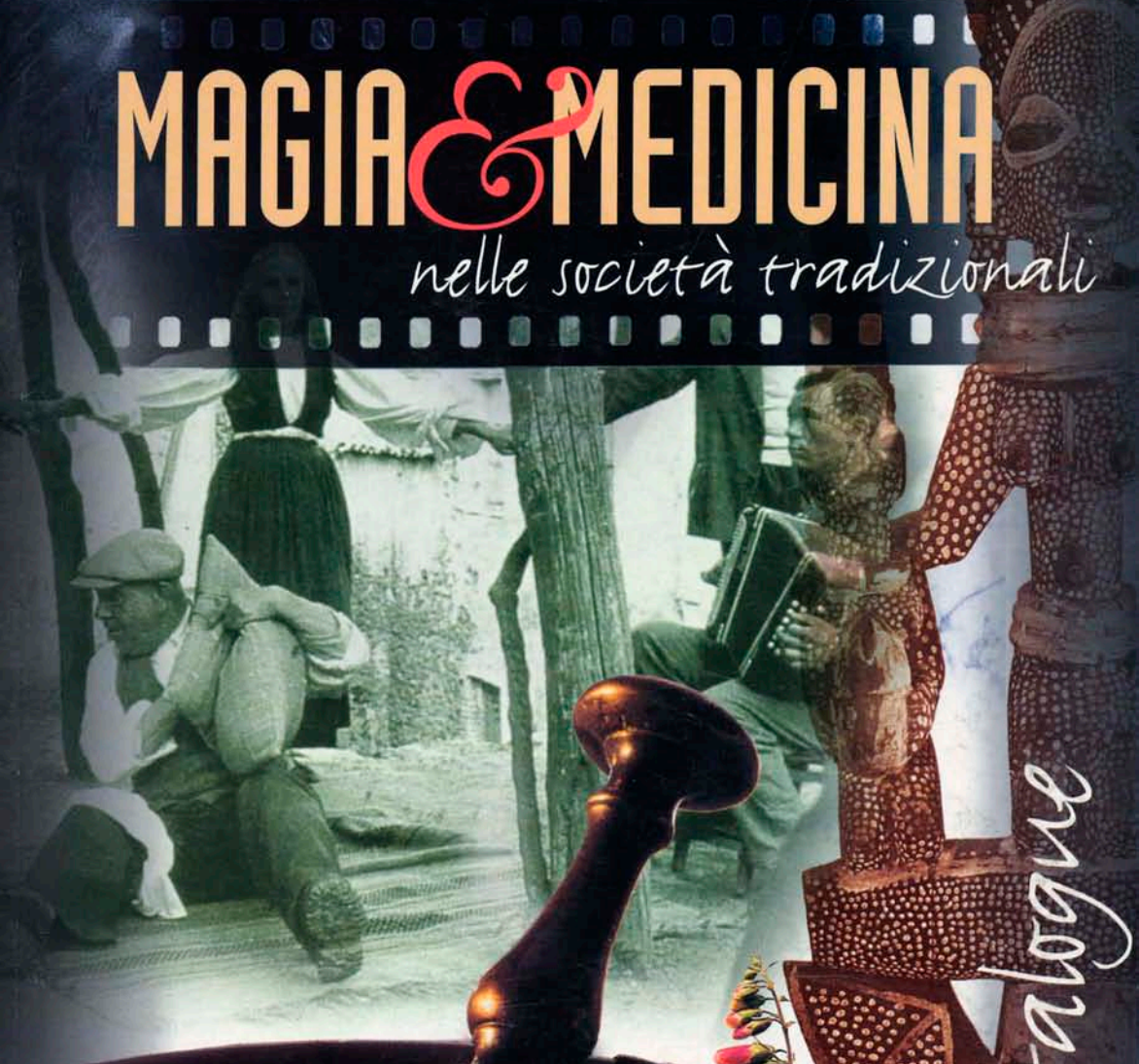
Regione Autonoma della Sardegna

Istituto Superiore Regionale Etnografico

MAGIA & MEDICINA

nelle società tradizionali



MAGIC & MEDICINE IN TRADITIONAL SOCIETIES

catalogo/catalogue

VIII Rassegna Internazionale di Documentari Etnografici

VIII International Festival of Ethnographic Films

NUORO 14-19 Ottobre 1996

REGIONE AUTONOMA DELLA SARDEGNA

ISTITUTO SUPERIORE REGIONALE ETNOGRAFICO

(Legge regionale n.26 del 5 luglio 1972)

PRESIDENTE

Michele A.Ciusa

CONSIGLIERI D'AMMINISTRAZIONE

Carlo Forteleoni, Michele Tatti

COMPONENTI DEL COMITATO SCIENTIFICO

Giulio Angioni, Giovanni Lilliu, Luisa Orrù

COORDINATORE GENERALE

Paolo Piquereddu

© Copyright 1996:
ISRE, Via A. Mereu, 56, 08100 Nuoro

PROGETTO GRAFICO:
Aurelio Candido

STAMPA:
Studio Stampa, Nuoro

Regione Autonoma della Sardegna

Istituto Superiore
Regionale Etnografico

Con il Patrocinio della
Società Italiana di Antropologia Medica

VIII Rassegna Internazionale
di Documentari Etnografici

VIII International Festival
of ethnographic Films

Magia e Medicina nelle Società Tradizionali

Magic&Medicine in Traditional Societies

CATALOGO
CATALOGUE

a cura di/*edited by*
Paolo Piquereddu

NUORO
14 - 19 Ottobre 1996
Auditorium dell'ISRE

Comitato d'onore
Honour Committee

Federico Palomba
Presidente della Giunta Regionale della Sardegna

Gian Mario Selis
Presidente del Consiglio Regionale della Sardegna

Carlo Forteleoni
Sindaco di Nuoro

Pietro Meloni
Vescovo di Nuoro

Efisio Serrenti
Assessore Regionale della Pubblica Istruzione e Beni Culturali

Giovanni D'Onofrio
Prefetto di Nuoro

Giuseppe Pirisi
Presidente della Provincia di Nuoro

Pasquale Mistretta
Rettore dell'Università di Cagliari

Giovanni Palmieri
Rettore dell'Università di Sassari

Antonello Soro
Presidente del Consorzio per la promozione degli studi universitari nella Sardegna centrale

Claude Lévi-Strauss
Accademico di Francia

Giovanni Lilliu
Accademico dei Lincei

Michele A.Ciusa
Presidente dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico

Comitato Scientifico
Scientific Committee

Michele A.Ciusa

Giulio Angioni
Università di Cagliari, componente del Comitato Scientifico dell'ISRE

Marc Augé
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Giovanni Lilliu
Componente del Comitato Scientifico dell'ISRE

Françoise Loux
Centre d' Ethnologie Française, CNRS Paris

Luisa Orrù
Università di Cagliari, componente del Comitato Scientifico dell'ISRE

Tullio Seppilli
Università di Perugia, Presidente della Società Italiana di Antropologia Medica

Jean Rouch
Regista etnologo

Comitato di Selezione
Selection Committee

Asen Balikci
Università di Montreal

Antonio Marazzi
Università di Padova, Chairman Commission on Visual Anthropology, IUAES

Colette Piault
Directeur de Recherche au CNRS, Paris

Paolo Piquereddu
Coordinatore Generale dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico

Premi/*Prizes*

A. Documentari realizzati su pellicola
Film Documentaries

1° Premio/*1st Prize*:	Lire	16.000.000
2° Premio/*2nd Prize*:	Lire	8.000.000
3° Premio/*3rd Prize*:	Lire	4.000.000

B. Documentari realizzati su videonastro
Video Documentaries

1° Premio/*1st Prize*:	Lire	12.000.000
2° Premio/*2nd Prize*:	Lire	6.000.000
3° Premio/*3rd Prize*:	Lire	3.000.000

Giuria/*Jury*

Michele A. Ciusa
Giulio Angioni
Paolo Chiozzi, *Università di Firenze*
Vittorio De Seta, *regista*
Luigi Di Gianni, *regista*
Giovanni Lilliu
Luisa Orrù
David MacDougall, *regista etnologo*

Direzione Generale
Overall Direction

Paolo Piquereddu

ORGANIZZAZIONE
ORGANIZATION

Responsabile Tecnico/Technical Management
Antonio Deias

Movimento film/Films Handling
Rosanna Cicalò

Viaggi e ospitalità/Travel and Hospitality
Franca Rosa Contu

Aspetti amministrativi/Administrative Operations
Mauro Monni, Maria Grazia Corona

Proiezioni / Projection
Ignazio Figus, Virgilio Piras

Ufficio Stampa/Press Office
Marilena Orunesu

Traduzioni in simultanea/Simultaneous Translation
Maurizio Balzani, Alberto e Augusto Cacopardo, Natalie Ferretto

RINGRAZIAMENTI
WITH SPECIAL THANKS TO

Ambasciata del Messico, Roma

Ambasciata della Repubblica Popolare Cinese, Roma

Comité du Film Ethnographique, Musée de l'Homme, Paris

Commission on Visual Anthropology, IUAES, Milano

CNRS Audiovisuel, Paris

DER, Documentary Educational Resources, Watertown

Goethe Institut, Roma

La Ricerca Folklorica, Milano, Brescia

Museo Nazionale delle Arti e delle Tradizioni Popolari, Roma

Okada Kazuo, TokyoCinema Inc., Tokyo

Grazie anche a :
Thanks also to:

Sebastiano Congiu, Antonio Fois, Luigi Manca

INTRODUZIONE

Michele A. Ciusa

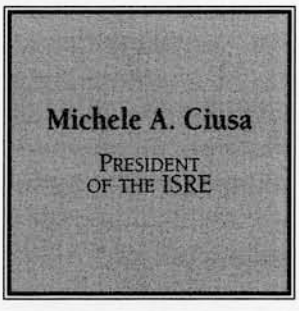
PRESIDENTE DELL'ISRE

La Rassegna internazionale di documentari etnografici dell'Isre giunge quest'anno alla sua ottava edizione.
Uno dei primi provvedimenti dell'attuale consiglio di amministrazione, insediatosi nel novembre scorso, è stato infatti quello di confermare l'impegno della manifestazione biennale di antropologia visuale: un appuntamento culturale unico in Italia ormai atteso a livello internazionale. L'idea di una rassegna di cinematografia scientifica nacque nel 1977 nel corso di un convegno nazionale sul tema *Cinema, fotografia e videotape nella ricerca etnografica in Italia*, organizzato dall'Istituto con la collaborazione dell'Associazione italiana di cinematografia scientifica.
Il progetto trovò applicazione nell'ottobre del 1982 con la prima edizione della rassegna avente come tema *Il pastore e la sua immagine;* la cultura economica prevalente della Sardegna centrale era messa in relazione con lo sviluppo storico delle problematiche legate a una delle più antiche forme di attività di sostentamento nei cinque continenti.
Il successo di questo primo festival portò alla conferma della sua caratterizzazione tematica.
Il mondo alla rovescia, ovvero la trasgressione controllata è il titolo della seconda edizione del 1984 incentrata sulle "immagini dei carnevali e di altre devianze ritualizzate nelle culture tradizionali" come recitava il sottotitolo.
Nel 1986 è la volta de *Le nozze. Rituali di matrimonio nelle società tradizionali.*
La quarta edizione, del 1988, è dedicata al lavoro femminile come prosecuzione nella linea di interesse al ruolo muliebre nelle culture tradizionali già avviato con la rassegna precedente. Il titolo è *Donne e lavoro nelle società tradizionali.*
Anche le tematiche delle edizioni dal 1990 al 1994 sono strettamente correlate tra loro: *Isole, Montagne, L'uomo e il fiume.*
In queste ultime edizioni si pone in evidenza la molteplicità di rapporti tra l'uomo e tre ambienti geografici naturali importanti che dall'uomo sono vissuti, modificati e al tempo stesso modificano la vita, la cultura, lo spirito, il gusto di chi li abita.
Giungiamo così all'attuale edizione, che celebriamo nella sua sede naturale: l'auditorium del Museo etnografico finalmente restituito alla sua funzione dopo un lungo e travagliato periodo di restauro durato più di un quinquennio. Il tema prescelto, *Magia e medicina nelle società tradizionali*, argomento stimolante e affascinante, ha richiamato l'attenzione di un centinaio di autori che hanno inviato i loro film.
La commissione che li ha selezionati, composta da Asen Balikci dell'Università di Montreal, Antonio Marazzi dell'Università di Padova, Colette Piault directeur de recherche del Cnrs di Parigi e Paolo Piquereddu coordinatore generale dell'Isre, ne ha scelto ventitré, proponendo di dividerli in sei gruppi per tematiche diverse: *Religiosità popolare, Pratiche terapeutiche, Esperienze estatiche, Sciamani, Vodù in viaggio, Stati di possessione.*
I documentari selezionati sono stati girati o provengono da Brasile, Belgio, Canada, Cina, Francia, Giappone, Gran Bretagna, Haiti, India, Indonesia,

Italia, Madagascar, Mali, Messico, Nepal, Portogallo, Romania, Russia, Senegal, Spagna, Stati Uniti, Svizzera, Zaire. Saranno giudicati da una giuria da me presieduta e composta da Paolo Chiozzi dell'Università di Firenze, dai registi Vittorio De Seta e Luigi Di Gianni, dal regista etnologo David MacDougall e dai componenti del comitato scientifico dell'Isre Giulio Angioni dell'Università di Cagliari, Giovanni Lilliu accademico dei Lincei, Luisa Orrù dell'Università di Cagliari, che assegnerà sei premi divisi in due sezioni: tre per i documentari su pellicola, rispettivamente da sedici, otto e quattro milioni e tre per documentari su videotape da dodici, sei, tre milioni.
Il programma della manifestazione, definito dal Comitato scientifico della Rassegna, composto da me, da Giulio Angioni, da Marc Augé dell' École des hautes études en sciences sociales di Parigi, da Giovanni Lilliu, da Françoise Loux del Centre d'ethnologie française del Cnrs di Parigi, da Luisa Orrù, da Tullio Seppilli dell'Università di Perugia, presidente della Società italiana di antropologia medica e dal regista etnologo Jean Rouch, prevede, oltre le proiezioni dei film in concorso, la riproposizione di una serie di film d'archivio e film fuori concorso con tematiche vicine a quelle della Rassegna di Timothy Asch, di Miháli Hoppál e di Jean Rouch, una retrospettiva dedicata alla Magia e medicina nei documentari demartiniani, con proiezioni di film degli anni sessanta di Luigi Di Gianni, Gianfranco Mingozzi, Giuseppe Ferrara.
Sono anche previste:
una tavola rotonda su *Medicina occidentale e medicine altre verso il nuovo millennio*, presieduta da Giulio Angioni, con la partecipazione di Marc Augé, Josep Maria Comelles dell'Universidad Rovira i Virgili di Tarragona, Gilbert Lewis dell'Università di Cambridge, Françoise Loux, Alberto Oliverio dell'Università La Sapienza di Roma e Tullio Seppilli;
una tavola rotonda su *Magia e medicina nei documentari demartiniani*, presieduta da Antonio Marazzi, con la partecipazione di Placido Cherchi di Cagliari, Luigi Di Gianni di Roma, Clara Gallini e Vittorio Lanternari dell'università La Sapienza di Roma e Amalia Signorelli dell'università di Napoli;
la presentazione del libro di Nando Cossu *Medicina popolare in Sardegna* con la partecipazione di Enrica Delitala dell'università di Cagliari, Luisa Orrù, Maria Margherita Satta dell'università di Sassari, coordinata da Giovanni Lilliu.
Legata alla manifestazione principale è la mostra *Sciamani. Arte e tradizione dell'esperienza sciamanica nel Tibet e nel Nepal*, organizzata con la collaborazione del Centro ricerche etnografico-ambientali di Borgo San Lorenzo, ospitata nelle sale espositive del Comune di Nuoro per rendere la città più vicina e partecipe alla Rassegna ed al lavoro svolto dall'Istituto.

Concludendo vorrei ringraziare calorosamente, anche a nome del consiglio d'amministrazione, per il rilevante impegno profuso nella organizzazione della Rassegna tutto il personale dell'Istituto e in particolare: il coordinatore generale Paolo Piquereddu, Antonio Deias, Rosanna Cicalò, Franca Rosa Contu, Mauro Monni e Maria Grazia Corona.

INTRODUCTION



This year the International Festival of Ethnographic Films promoted by the ISRE arrives at it 8th edition. One of the first acts of the current Administration Board which began work last November, was to confirm the commitment, already awaited for at an international level, of the biennial manifestation of visual anthropology: a unique cultural appointment in Italy.

The idea for a scientific cinematographic festival was first conceived during a national congress based on the theme Cinema, Photography and Videotape in Italian Ethnographic Research, *organised by the Institute in collaboration with the Associazione italiana di cinematografia scientifica, in 1977.*

The project came to fruition in October 1982 with the Festival's first edition which had the theme of The Shepherd and his Image; *this was an argument which concerned the economic cultural base of central Sardinia juxtaposed with the problems associated to the historical development of one of the most ancient means of subsistence in the five continents.*

The success of this festival confirmed the efficacy of a characteristic theme. The World upside-down or Carnival and Controlled Transgression *was the title of the second Festival in 1984, which concentrated on the "images of carnival and other ritualized deviations in traditional cultures" as it's subtitle indicated. 1986 saw the turn of* The Wedding. Marriage Rituals in Traditional Societies. *The fourth edition, in 1988 was dedicated to the work of women following the line of interest already taken up in the previous festival, in the feminine role in traditional cultures. The Festival's title was* Women and Work in Traditional Societies.

There is also a strict thematic correlation between the Festivals held between 1990 and 1994: Islands, Mountains, Men and Rivers.

In these most recent editions the relationship between man and three important geographical environments is highlighted; where men live, make changes and at the same time symbiotically undergo modifications in their lives, cultures, tastes and spirit as a consequence of living in these environments.

So we arrive at the current edition which will be celebrated in its natural home: the auditorium of the Ethnographical Museum finally renovated and restored to its original purpose, operational once more after more than five long years of troubled work.

The chosen theme is Magic and Medicine in Traditional Societies. *This stimulating and fascinating argument has attracted the attention of over a hundred directors who have sent in their works.*

The selection committee, composed of Asen Balikci of Montreal University, Antonio Marazzi of the Università di Padova, Colette Piault, Directeur de recherche at the CNRS of Paris and Paolo Piquereddu, Coordinatore Generale of the ISRE, has chosen twenty-three films, to be presented under six different thematic sections: Popular Beliefs, Healing Practises, Shamans, Voodoo Home and Abroad, Ecstatic Experiences *and* States of Possession.

The selected documentaries hail from, or were shot on location in Brazil, Belgium, Canada, China, France, Japan, Great Britain, Haiti, India, Indonesia, Italy,

Madagascar, Mali, Mexico, Nepal, Portugal, Rumania, Russia, Senegal, Spain, The United States, Switzerland and Zaire.
These will be judged by a jury presided over by myself, composed of Paolo Chiozzi of the Università of Florence, by the directors Vittorio De Seta and Luigi Di Gianni, by the anthropologist and director David MacDougall, and by members of the ISRE's scientific committee Giulio Angioni of the Università of Cagliari, Giovanni Lilliu academic of the Lincei, Luisa Orrù of the Università of Cagliari. This committee will award six prizes divided into two sections; three for documentaries on film, of sixteen, eight and four million lira, and three for documentaries on video of twelve, six and three million lira.
The programme of the manifestation, defined by the scientific committee composed of myself, Giulio Angioni, Marc Augé of the École des hautes études en sciences sociales of Paris, Giovanni Lilliu, Françoise Loux of the Centre d'ethnologie française - Cnrs, Paris, Luisa Orrù, Tullio Seppilli of the Università of Perugia, president of the Società italiana di antropologia medica and the director - ethnologist Jean Rouch, proposes, apart from the films in competition, a showing of archive films and an outside competition section of films which have a theme closely related to that of the Festival by Timothy Asch, Miháli Hoppál, Jean Rouch, Kazuo Okada, a retrospective dedicated to Magic and Medicine in the demartinian documentaries, with a selection of films from the 1960's directed by Luigi Di Gianni, Gianfranco Mingozzi, Giuseppe Ferrara.
Also included:
a round table discussion on Western and other forms of Medicine on the threshold of year 2000 *presided over by Giulio Angioni, with the participation of Marc Augé, Josep Maria Comelles of the Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, Gilbert Lewis of the University of Cambridge, Françoise Loux, Alberto Oliverio of the Università La Sapienza of Roma, and Tullio Seppilli;*
a second round table on the subject Magic and Medicine in documentaries influenced by Ernesto de Martino, *presided by Antonio Marazzi, with the participation of Placido Cherchi, Luigi Di Gianni, Clara Gallini and Vittorio Lanternari of the università La Sapienza of Rome, Amalia Signorelli of the università of Napoli;*
the presentation of Nando Cossu's book Medicina popolare in Sardegna *with the participation of Enrica Delitala of the università of Cagliari, Luisa Orrù, Maria Margherita Satta of the università of Sassari, coordinated by Giovanni Lilliu.*
In association with the principal manifestation there also is the exhibition Sciamani. Arte e tradizione dell'esperienza sciamanica nel Tibet e nel Nepal, *organized in collaboration with the Centro ricerche etnografico-ambientali di Borgo San Lorenzo (Florence), which will be inaugurated in the display-rooms of the Town Hall of Nuoro to bring the city closer to participate actively with the festival and the work carried out by the Istituto.*

Finally I wish warmly to thank, on behalf of the Administration Board also, for their laudable and noteworthy work sustained throughout the Festival's organization all the Istituto's personnel, especially: the coordinatore generale Paolo Piquereddu, Antonio Deias, Rosanna Cicalò, Franca Rosa Contu, Mauro Monni and Maria Grazia Corona.

Una Premessa Introduttiva alla Tematica della Rassegna

Tullio Seppilli

Presidente della Società Italiana di Antropologia Medica (Università di Perugia)

Questa VIII edizione della rassegna internazionale di documentari etnografici che l'I.S.R.E. organizza a Nuoro ogni due anni, variandone volta a volta la tematica, viene dedicata a Magia e medicina nelle società tradizionali. Le ragioni di una tale scelta, e l'ambito stesso dei fenomeni cui questo titolo vuole alludere accostando i due termini "magia" e "medicina" e ancorandoli alle "società tradizionali", meritano, credo, qualche considerazione esplicativa.

Va subito detto che almeno in prima approssimazione ciò a cui si è inteso riferirsi è una vastissima ed eterogenea tipologia di saperi e di pratiche attraverso i quali gli uomini tentano di operare sul loro corpo, sulla loro mente, sulla loro complessiva condizione, al fine di proteggere e fronteggiare gli eventi e le situazioni negative, incrementare le proprie capacità, garantire, in generale, il proprio benessere. Il che significa, in sostanza, saperi e pratiche individuali e collettive che pur diverse nei vari contesti storico-sociali appaiono concentrarsi intorno ad alcune direttrici di fondo:

(a) la "lettura" dei "segni", positivi e negativi, che consentono di conoscere - al momento o in anticipo sugli eventi - lo "stato" di una persona o di una comunità, i mali che la insidiano o potranno insidiarla e le loro cause immediate o lontane;

(b) la prevenzione o il superamento di ciò che di negativo può colpire l'uomo, il suo benessere, i suoi beni;

(c) l'incremento di alcuni "poteri" individuali o collettivi, lo sviluppo di determinati attributi o di determinate "capacità", la produzione di particolari "stati" del corpo o della mente.

Sembra abbastanza evidente che gli "eventi e le situazioni negative" cui si fa qui riferimento - i mali cioè che si vogliono prevenire o, se già in atto identificare, individuandone le cause per fronteggiarli e garantire così il proprio benessere - sono costituiti in buona parte da ciò che usualmente indichiamo come "malattie" o meglio, e più in generale, come "patologia". Dunque: prevenzione, diagnosi, etiologia, terapia. E quindi medicina. A una condizione, però. Che i termini malattie e patologia stiano convenzionalmente ad indicare qualcosa di più ampio, e talora diverso, rispetto a ciò che tali termini significano nel quadro del paradigma medico occidentale. E dunque, più precisamente, che essi comprendano aree di fenomeni non sempre o non del tutto omogenee in corrispondenza dei vari contesti di civiltà.

Cerchiamo di precisare questo discorso.

Certo, nemmeno l'area dei fenomeni che la medicina occidentale può definire senza esitazione alcuna come "patologici" si presenta identica nei vari contesti. La eterogenea configurazione dei fattori di rischio e dei dispositivi individuali di resistenza immunitaria, la varietà delle condizioni e degli stili di vita e anche quella di numerosi agenti culturali, la stessa diversa efficacia dei presidi preventivi e terapeutici, tutto ciò si traduce infatti - nelle differenti situazioni umane - in un eterogeneo assetto della

patologia o, se vogliamo, dei quadri epidemiologici e nosografici: differente incidenza delle singole malattie ma anche, spesso, evidenti diversità nella loro caratterizzazione, nei loro sintomi, nel loro andamento, nel loro esito. Al punto che taluni disturbi - specie dell'ordine psichico e comportamentale - appaiono così specifici di un singolo contesto culturale, così chiaramente connessi a sue particolari peculiarità, che essi vengono classificati come culture bound syndromes o "sindromi culturalmente condizionate": talché - anche se spesso certe loro caratteristiche richiamano da vicino sintomi che si riscontrano in precise e ben note patologie largamente diffuse - è dubbio se nel contesto in cui esse si manifestano tali sindromi possano considerarsi, in termini strettamente medici, come realmente "patologiche"; ed è ancora più dubbio che esse siano considerate tali, almeno nel senso che diamo noi alla parola, da parte di coloro che in quel contesto sono culturalmente radicati.

Di più: certi stati psichici che la medicina occidentale considera oggi chiari sintomi di patologia mentale - tali da precludere al soggetto colpito normali rapporti di comunicazione e da condurlo perciò a un grave isolamento - risultano invece, in altri contesti, largamente accettati e, anzi, valorizzati come manifestazioni di qualità "superiori", indispensabili alla conduzione di pratiche rituali da cui dipende la sopravvivenza stessa della comunità: con il risultato che proprio la "eccezionalità" di stati che a noi appaiono patologici diviene invece, in quei contesti, motivo di rispetto verso coloro che ne sono portatori e, anzi, ragione di un loro particolare prestigio e di una loro specifica forma di alta integrazione sociale. Rientrano in questa casistica, ad esempio, la condizione estatica o l'invasamento che stanno al centro dell'azione sciamanica o la complessa tipologia di possessioni che si verificano nei culti afro-americani. Così, questi stati - per l'orizzonte socio-culturale in cui essi si determinano, per il consenso e la valorizzazione che li circondano, per il loro configurarsi come situazioni psichiche volontariamente prodotte attraverso precisi rituali e fortemente impregnate di significati simbolici largamente condivisi, infine per la loro effettiva funzionalità al mantenersi di un complessivo equilibrio della loro comunità - risultano, anche oggettivamente assai diversi da ciò che essi apparirebbero, e effettivamente sarebbero, in una società urbano-industriale.

Ma dobbiamo allargare il nostro orizzonte di riferimento, ponendo al centro del discorso, almeno provvisoriamente, proprio la eterogeneità dei punti di vista in base ai quali, nei differenti contesti storico- sociali, gli eventi e le situazioni negative vengono culturalmente interpretate e valutate.

È noto ad esempio che in numerosi contesti - nella stessa Europa fino a non molto tempo fa e ancora oggi in taluni ambienti - l'insorgere delle epidemie o di altri eventi morbosi è attribuito a un intervento "punitivo", a un "castigo", compiuto da una qualche entità sovrannaturale in conseguenza della violazione, individuale o collettiva, di certe norme, di certi obblighi rituali, di un certo "ordine" sacralmente stabilito. In tali contesti la malattia si presenta dunque come lo stigma di una "colpa" da espiare. O come effetto, comunque, di una volontà divina. In altri contesti - e anche questo è noto - la malattia appare come il risultato del furto dell'ani-

ma da parte di uno spirito maligno: la guarigione potrà solo avvenire quando tale spirito - attraverso un paziente negoziato o come conseguenza di uno scontro aperto - sarà stato costretto a restituire l'anima rubata e questa avrà fatto ritorno nel proprio corpo. O, invece, la malattia viene attribuita all'azione malevola di uno stregone, a una fattura lanciata contro la vittima: e allora la guarigione non potrà che essere il risultato di una controfattura, di un'azione rivolta a contrastare l'operato dello stregone attraverso il ricorso a una sapienza e una potenza magica a lui superiori. In tutti questi casi, anche la consapevolezza, dove questa esiste, che la malattia dipende in via diretta da un fattore "terreno" - un trauma fisico, ad esempio, o una aggressione microbica (secondo un modello di causalità mutuato dunque dall'orizzonte della medicina scientifica) - questa consapevolezza, dicevo, non elimina necessariamente l'attribuzione del male a un intervento sovrannaturale: giacché, come in molti contesti avviene, la causa "vera" e "ultima" che ha determinato il male viene egualmente attribuita all'azione di una divinità, di uno spirito maligno, di uno stregone nemico, mentre il fattore terreno è unicamente sentito come la causa immediata, il "mezzo", il semplice "strumento", attraverso cui l'intervento sovrannaturale è stato attuato. L'esperienza dimostra peraltro che in molti casi nemmeno l'evidente successo terapeutico di un intervento della medicina scientifica riesce a modificare i modelli etiologici magico-religiosi: se infatti l'individuo colpito non avverte che anche la causa prima del suo male è stata positivamente affrontata - sono stati cioè messi in atto i meccanismi rituali atti a placare l'ira divina - egli continuerà comunque a "sentirsi" malato: e dunque, in un certo senso e almeno a livello psichico, egli continuerà effettivamente ad essere malato. È noto d'altronde che anche oggi, in Occidente, entro l'ambito di talune confessioni, è la terapia stessa che viene rifiutata, o almeno alcuni tipi di interventi terapeutici - ad esempio le trasfusioni di sangue o i trapianti di organi - in coerenza con un orizzonte interpretativo religioso che vede la terapia come violazione di una volontà divina - la quale si è appunto espressa "inviando" la malattia - o che impone un tabu su determinate pratiche in quanto ritenute lesive di essenziali valori relativi all'uomo e ai suoi rapporti con il divino.

Un tale tipo di interpretazione degli eventi morbosi - l'essere questi, cioè, l'espressione di un castigo divino o, comunque, di un intervento ascrivibile al "sovrannaturale" - comporta alcune implicazioni su cui dobbiamo ora soffermarci. Se all'origine della malattia sta infatti l'azione di una entità sovrannaturale, o in ogni caso dotata di poteri sovrannaturali, la quale va in qualche modo placata o di cui va impetrato il perdono o che al limite è apertamente da combattere, il soggetto cui è bene affidare una tale operazione perché essa abbia una qualche probabilità di successo dev'essere necessariamente qualcuno che nei confronti della sfera del sovrannaturale ha "professionalmente" una particolare competenza e un più usuale commercio. E dunque una figura che per vocazione, per formazione e/o per esperienze compiute risulti investita (almeno anche) di queste "qualità": perciò, ad esempio, uno sciamano, un sacerdote, un ministro di Dio. Ma allora - ed è questo che qui soprattutto ci interessa - il protagonista della risposta alle malattie viene in qualche modo ad integrarsi con il protagonista di un gran numero di altre operazioni il cui terreno comune travalica largamente la difesa della salute e copre appunto l'intero spazio di ciò che potremmo denominare il "contenzioso" dell'uomo con l'orizzonte sovrannaturale. In altri termini, ciò che noi chiamiamo "azione terapeutica", compito specialistico di una professionalità definita "medica", appare in altri contesti socio-culturali come una semplice valenza, una sola tra le funzioni costitutive, di un più ampio e sfumato ventaglio di attività che possiamo ascrivere all'ambito della "ritualità magico-religiosa" e degli operato-

ri cui essa è complessivamente demandata. Certo, un rituale di guarigione non può confondersi con un rituale per far cessare la siccità, né malattia e siccità appaiono in tali contesti come la stessa cosa. Ma appunto il riferimento a cause di analogo ordine - una punizione divina ad esempio - sfuma i confini fra le differenti manifestazioni del "negativo" e apre elementi di analogia fra i procedimenti che si attivano per fronteggiarle e fra gli stessi operatori che ne sono protagonisti. Non solo: ci troviamo di fronte a veri campi "comuni". Ad esempio, dove si ritiene che la buona salute e la ricchezza del sovrano, insieme al corretto adempimento dei suoi compiti rituali di mediazione fra la terra e il cielo, siano la più sicura garanzia della buona salute dei sudditi, del buon andamento delle loro cacce e dei loro raccolti, del buon ordine delle stagioni e del cosmo: per cui la salute e il benessere del sovrano, e il loro mantenimento appaiono indispensabili per la difesa della salute e del benessere della intera popolazione e si intrecciano al tempo stesso con il decorso dei cicli naturali.

Ma in sostanza, ciò non significa che l'attribuzione dei vari mali a una espressione del sovrannaturale comporti il semplice assorbimento di ogni specificità di ruoli della lotta contro le malattie entro il più generale ambito della ritualità magico-religiosa. Sin dalla più remota antichità tutte le comunità umane hanno via via elaborato un corpus di saperi e di pratiche concernenti i fattori delle differenti patologie - anche quelli più immediati e "terreni" - e la utilizzazione delle risorse naturali a fini diagnostici e terapeutici. E sono sorte, così, numerose professionalità "specializzate" nella preparazione e nella somministrazione dei rimedi per la lotta contro le varie malattie o anche solo contro particolari gruppi di malattie (definiti in base ai più diversi criteri classificatori). Può dirsi però che in presenza di una "etiologia del sovrannaturale" il quadro di riferimento magico-religioso permea comunque largamente, se pure in diversa misura, ogni attività diretta alla difesa della salute: e in questo senso tale attività si intreccia sempre in un modo o nell'altro con l'insieme della ritualità sacrale diretta a salvaguardare l'uomo da ogni forma di "negativo" e a intervenire positivamente sulla sua intera condizione. E difficilmente giungono dunque a stabilirsi un patrimonio cognitivo e una professionalità di tipo medico effettivamente autonomi.

È questo intreccio, che possiamo approssimativamente chiamare di "magia e medicina", ciò che caratterizza un gran numero di contesti cosiddetti "tradizionali", caratterizzati da un limitato sviluppo delle forze produttive e da una maggior lentezza dei ritmi di cambiamento e, perciò stesso, da una forte "ritualizzazione" di un gran numero di comportamenti. Ed è appunto questo intreccio che costituisce, come si è detto, l'ambito tematico di questa VIII edizione della Rassegna internazionale di documentari etnografici.

In proposito è però opportuna un'ultima osservazione. Lo studio delle medicine rituali non va inteso - eurocentricamente - come una semplice "archeologia della medicina". Né come l'esame di medicine "superstiziose", prive di qualsiasi efficacia reale se non per l'azione effettiva di taluni ingredienti che in base a una millenaria esperienza empirica esse hanno mutuato "laicamente" dal contesto naturale.

A partire dall'inizio di questo secolo, infatti, una molteplicità di ricerche

convergenti - condotte nell'ambito dell'antropologia, della psicologia e della psicosomatica, e infine della stessa biomedicina - hanno messo in luce una fondamentale funzione dello psichismo e del sistema nervoso centrale nel coordinamento unitario di tutte le attività dell'organismo e nello stesso controllo delle sue capacità di difesa dalle aggressioni patogene. Sono stati sondati, così, i meccanismi di inibizione del dolore, i processi di somatizzazione dei disturbi psichici, l'innalzamento delle resistenze organiche a un gran numero di malattie prodotto dalla "certezza di guarigione" e, di contro, la correlazione tra stati depressivi e insorgere di gravi patologie inequivocabilmente somatiche. O "l'effetto di morte" provocato in alcuni contesti dalla certezza di dover morire in conseguenza, ad esempio, della violazione di un tabu. Lo stesso meccanismo che sta alla base degli effetti cosiddetti "placebo" e "nocebo" dev'essere inserito in questo quadro: il quale va appunto ricondotto alla ormai evidente funzione di controllo esercitata dal sistema nervoso centrale e dagli stati psichici - fortemente correlati, evidentemente, con le vicende che l'individuo vive nel suo contesto sociale - sul livello delle difese organiche costituite dal sistema immunitario. Un campo di ricerca, questo, intorno al quale è peraltro recentemente sorta una nuova disciplina biomedica, la psiconeuroimmunologia, oggi in rapidissimo sviluppo.

Si va legittimando, in tal modo, l'ipotesi di una possibile efficacia terapeutica delle medicine rituali attraverso la produzione di "certezze di guarigione" attivate da processi comunicativi a forte valenza simbolica e intenso coinvolgimento emozionale, sostenuti peraltro dal carisma e dall'autorevolezza dell'operatore e dallo stesso orizzonte magico-religioso in cui essi si situano.

Nel contempo, assistiamo in tutto l'Occidente a due fenomeni concomitanti e interconnessi:

(a) da un lato il rapido diffondersi di pratiche mediche della più diversa origine - forme eterodosse della stessa medicina occidentale, come l'omeopatia, residuo delle medicine folcloriche europee, spezzoni delle grandi tradizioni mediche asiatiche, sincretismi ed elaborazioni nuove, spesso connesse a una rinnovata religiosità - che sotto la comune affrettata etichetta di "medicine alternative" hanno probabilmente, come solo elemento unificante - oltre al "non essere medicina ufficiale" - un rapporto fra operatore e paziente sostanzialmente "olistico" e personalizzato, tale da raggiungere nel paziente un profondo coinvolgimento emozionale;

(b) di contro, un certo rigetto verso la biomedicina, conseguente invece alla sua burocratizzazione e iperspecializzazione, che convergono a sostituire in larga misura il colloquio clinico con il rinvio agli accertamenti strumentali e a determinare una complessiva spersonalizzazione del rapporto tra operatore e paziente: un rigetto, questo, su cui incide d'altronde anche una certa delusione per le evidenti difficoltà della biomedicina ad affrontare con pieno successo le gravi patologie che sono venute via via emergendo proprio in seguito agli "spazi" aperti dalle grandi vittorie che la stessa biomedicina ha conseguito sin dall'ultimo quarto dello scorso secolo contro la maggioranza delle malattie infettive.

Tutto porta a ritenere che la medicina futura dovrà tenere in sempre maggior conto il dialogo e la personalità del paziente e l'assunzione di stabili e consapevoli comportamenti funzionali alla difesa della salute da parte di sempre più larghi strati di popolazione. In questa direzione, tutto porta altresì a ritenere che l'azione degli stati psichici e del sistema nervoso centrale sul sistema immunitario costituirà un nodo centrale di ogni attività sanitaria. Così, lo studio delle medicine rituali acquista un nuovo e urgente significato in vista del difficile lavoro per la costruzione di una nuova medicina unitaria.

An Introductory Preface to the Theme of the Festival

Tullio Seppilli

President of the Società italiana di antropologia medica (University of Perugia)

This eigth edition of the International Festival of Ethnographic Documentary Films, which the ISRE organises in Nuoro biennally, varying on each occasion the theme, is dedicated to "Magic and Medicine in Traditional Societies".

The reasons for this choice, and the ambit itself of these phenomena to which the title points linking together the two terms "magic" and "medicine" and placing them in 'traditional societies', merit, I believe, some consideration and explaination.

It needs to said straight away that as a first consideration these subjects refer to an enormous and heterogenous typology of knowledge and practises through which human beings attempt to operate on their bodies, their minds and their overall condition, with a view to protecting themselves from, and deal with negative events and situations, to increase their capacities, and guarantee generally their own well being.

This means, in substance, individual and collective knowledge and practises even if they are different in various social-historical contexts appear to concentrate themselves around some basic directing principles:

a) The "interpretation" of "signs", positive or negative, which consent to knowing, at the moment, or prior to events - the state of a person or a community, the ills which undermine them, or could undermine them, and the immediate and distant causes of these ills.

b) The prevention or overcoming of what is negative and could attack man, his well being or property.

c) The increasing of some individual or collective "powers", the development of determinant attributes or determinant "capacity", the production of particular 'states' of the body or the mind.

It seems obvious enough that the "events and negative situations" which we refer to - the ills which one wishes to prevent or, which are already in act, to identify them and isolate their causes so as to be able to deal with them and thus guarantee ones well-being - are largely constituted by what we usually describe as "illnesses" or better, and more in general as "pathology". Thus: prevention, diagnosis, ethology and therapy. Equaling medicine On one condition, however, that the terms "illnesses" and "pathology" are conventionally used and indicate something more wide reaching and sometimes diverse, with respect to that which such terms as used in the paradigm of Western medicine. And so, more precisely, these are comprised of areas of phenomena not always, and not totally homogeneous in correspondence to the various contexts of civilization. Let us try to define precisely this discussion.

Certainly, not even in the area of phenomena which Western medicine can define without hesitation as being 'pathologic', not all cases are identical in different contexts. The heterogeneous configuration of risk factors, and the individual capacity of immune resistance, the variety of conditions and styles of life and also those of numerous cultural agents, the same diverse efficacy of preventive and therapeutic defences, in fact all that is entailed - in the diversity of human situations - in a heterogeneous asset of the pathology or, if we like, the epidemiological and nosographical frameworks: different incidences of a single

illness but also, often, evident differences in their characteristics, symptoms, progression and final outcome.
To such an extent that some illnesses - types of the comportmental or psychic variety - appear to be so specific to a single cultural context, being so clearly connected to it's particular peculiarity, that they are classified as 'culture bound syndromes: even if certain of their characteristics are similar to other related symptoms so they correspond to precise and well-known widely spread pathologies - it is doubtful "if in the context they manifest themselves in" these syndromes can be considered in strict medical terms, as genuine "pathologies", and it is even more doubtful if these can be considered such, at least in the sense of the word as we use it, on behalf of those in the context of being culturally rooted.
Even more than this: certain psychic states which Western medicine today considers as being clear symptoms of mental pathology - such as to preclude the suffering subject from normal communicative relations and thus leading to a serious isolation - instead are considered, in other contexts, largely accepted and, even appreciated manifestations of 'superior' qualities, indispensable for conducting the ritual practises on which the very survival of the community depends: with the result that their "exceptional" states which to us seem pathologic become instead, in these contexts, motives for respecting those who are carriers of and, in fact gifted with a particular prestige and a specific form of high social integration. In this casuistic are included, for example, the ecstatic condition or the obsessions which lie at the centre of shamanism, or the complex typology of possession which exist in Afro-American cults. So, these states with regards to the socio-cultural horizons in which they are determined, for the consensus and the valuation which surround them, for how they manifest themselves as psychic situations produced voluntarily through precise rituals and strongly impregnated with a largely shared symbolism, finally for their effective functionality to maintain an overall balance in their community - they finish up "also objectively", rather different from how they appear to be, and "they would effectively be" in a modern industrial society.
However we must expand our parameters of reference, placing at the centre of our argument, at least provisionally, the heterogeneity of viewpoints in base of which, the different social-historical contexts, the events and negative situations are interpreted and assessed culturally.
It is noted, for example, that in numerous contexts - in the same Europe up until not long ago and still today in certain parts - the outbreak of epidemics or other unpleasant events were attributed to supernatural interventions, which were viewed as "punishments" or "chastisements" for the violation individual or collective, of certain norms, of certain ritual obligations, of a certain agreed sacred 'order'. In these contexts illness presents itself as stigma for a failing to be remedied. Or as an effect of divine will. In other contexts, and this also has been noted - the ill appears as a result of the soul being stolen by an evil spirit: healing can only occur when this spirit through patient negotiation or direct conflict - is obliged to restore the stolen soul and this makes it return to it's proper body. Or, instead, the ill is attributed to the evil action of a witch or wizard who has put a spell on his or her victim: and thus the cure must come through a counter spell which counteracts that cast by the witch or wizard and is backed by a magical knowledge and force superior to his or hers. In all these cases, also the knowledge,

where it exists, that the illness depends on a 'terrestrial' factor - a physical trauma, for example, an attack by microrganisms (according to a model of casuality subject to change in any case by the horizon of scientific medicine) this knowledge, I said, does not necessarily eliminate the attribution of the ill to a supernatural intervention: in as much as in many cases which occur, the 'real' and 'ultimate' cause which has determined the ill is equally attributed to divine causes, an evil spirit, an enemy sorcerer, whilst the terrestrial factor is only felt as the immediate cause, the 'means', the simple 'instrument', through which the supernatural intervention takes place. Experience shows also that in many cases not even the apparent therapeutic success of a modern scientific intervention is capable of modifying ethiological magic-religious models: if in fact the afflicted individual does not realize that the cause which came before the illness has been dealt with positively - namely, that the ritual mechanisms, act to placate the anger of the divinity have been set in motion - he continues to "feel" ill: and thus, in a certain sense at least at the mental level, he effectively continues to 'be' ill. It is noted elsewhere that even today, in the West, in some confessed cases, it is the therapy itself which is rejected, or at least some types of therapeutic interventions - for example, blood transfusions or organ transplants - in line with a religiously interrelated horizon which sees these therapies as being against the divine will which has expressed itself in "sending" the illness - or that imposes a tabù on certain practises in as much as they are regarded as lacking essential values vis-a-vis man and his relationships with the divine.

One such type of interrelation of morbid events - being these, namely, the expression of a divine chastisement or, at least an intervention ascribable to the "supernatural" - brings some implications which we must now stop and consider. If the illness's origin lies in the actions of a supernatural entity, or at least one with supernatural powers, which must somehow be placated or whose pardon must be entreated for, or at least it is possible to combat, the subject who it is best to rely on for such an operation, because he or she has some probability of success, must obviously be someone who in the sphere of the supernatural has "professionally" a particular competence and is more used to dealing with it. In any case a vocational figure, in terms of training and or tried experience who results as being qualified (at least, or also) in these 'qualities': therefore, for example, a shaman, a priest or a minister of God. But then - and it is this above all which is of interest to us - the protagonist who responds to the illness, is in some way integrated with the protagonist of a great number of other operations the common terrain of which infringes largely on the defence of health and covers the entire space which we could call "contentious" of man with supernatural horizons. Put another way what we call "therapeutic actions", the specialist job of a profession defined as "medical", appears in other socio-cultural contexts as a simple worth, one of the many functions which go to make up a wider pless clear spectrum of activities which can be placed in the precincts of magical religious "rituality" and the operators of which who are as a whole its delegates. Certainly, a healing ritual can't be mistaken for a ritual to stop drought, neither illness nor drought appear in such a context as the same thing. But exactly, with reference to analogous situations of the same type - a divine punishment for example, there is a blurring of the confines between different manifestations of the "negative" and opens up analogous elements among the proceeding which are activated to combat it, and among the same operators who

are its protagonists. Not only this: we find ourselves confronted by real "common" fields. For example, where it is thought the health and richness of the sovereign is a good thing along with the correct carrying out of his ritual duties of mediation between earth and sky, are the best guarantees for the good health of his subjects, their success in the hunt and the harvest, good order of the seasons and the cosmos: so that the sovereign's well being and health and the continuation of these factors, appear indispensable for defending the health and well being of the entire population, and at the same time the passage of natural cycles are intertwined.
But in substance this does not mean that by attributing the various ills to supernatural cause brings about the simple absorption of every specificity of role of the fight against illness inside the more general complex of magical-religious ritual. Since the most remote times all human communities have little by little elaborated a body of knowledge and practises concerning the factors of the different pathologies - even those most immediate and - "terrestrial" - and the utilization of natural resources for diagnostic and therapeutic purposes. Thus are born numerous professions 'specialized' in the preparation and administration of remedies used to combat the various illnesses, and also only against particular groups of illnesses (defined from a base of the most diverse criteria of classification). You could say however in presence of an "ethiology of the supernatural" the framework of magical-religious reference permeates largely, even if by varying degrees, every activity directed at health protection: and in 'this' sense that activity is intertwined always in one way or another with the totality of sacred ritual directed at safeguarding man from every type of "negative" and to intervene positively with regards to his whole condition. It is difficult to arrive at the establishing of a "cognitive patrimony" and a "professionalism" of the medical type that is effectively autonomous.
It is this intertwining that we can approximately say exists between "magic and medicine", what characterizes a great number of so called "traditional" contexts, characterized by a limited development of the forces of production, and a greater slowness in the rhythms of change and, because of these factors, a strong 'ritualization' of a greater number of behavioural features. It is precisely this intertwining which constitutes, as has been said, the thematic background to the 8th edition of the International Festival of Ethnographic Documentary films.
With regards to this, it is however, opportune to make a final observation. The study of ritual medicine should not be considered 'Eurocentrically' as a simple "archeology of medicine". Nor as the examination of "superstitious" medicine without any real efficacy except for the effective action of each individual ingredient based on a thousand years of empirical experience which they have borrowed "laically" from the natural context.
Starting from the beginning of this century, in fact, a multiplicity of convergent research projects - conducted in the field of anthropology, psychology, the psychosomatic and finally "biomedicine" - have brought to light a fundamental function of the phychism of the central nervous system of the unitary co-ordination of all the activities, of organisms and the same control of their defensive capacities against pathogenic aggression. So they have thus been investigated, the defence mechanisms against pain, the somatization processes of psychic disturbances, the raising of organic resistance to a great number of illnesses produced by the "certainty of cure" and against this there is the

correlation between states of depression and the raising up of serious pathologies undoubtely somatic in nature. Or 'the death effect' provoked in certain cases by the certainty of dying as a consequence of, for example, violating a taboo. The same mechanism which lies at the base of the effects of the so called 'placebo' and 'nocebo' must also be inserted into this framework: which goes together with the already obvious control function operated by the central nervous system and psychic states - strongly correlated, apparently, with the occurrence that the individual lives in his social context - on the 'level' of organic defence created by the immune system. A research field, around which recently a neo 'biomedical' discipline has been born, psychoneuroimmunology, which is today experiencing a rapid development.

Going on to give legitimacy, in this way, to the hypothesis of a possible therapeutic efficacy of ritual medicine through the production of a "certainty of healing" activating communicative processes with a strong symbolic value and intense emotional involvement, sustained by amongst other things the charisma and authority of the operator and those magical-religious horizons in which they are situated.

At the same time we see throughout the West two interconnected and concurrent phenomena.

a) On one hand a rapid diffusion of medical practises of the most diverse origins - heterodox forms of the same Western medicine, like homeopathy a residue of European folkloristic medicine, fragments of the great Asiatic traditional medicine, new syncretisms and elaborations, often connected to renovated religiosity - that is placed under the common and hastily used label of 'alternative medicine' probably have as a single unifying element - apart from "being outside official medicine" - a relationship between patient and operator substantially 'holistic' and personalized, so much so as to provoke a profound emotional involvement in the patient".

b) against this, a certain brief line about 'biomedicine', as a consequence instead of its hyperspecialization and bureaucratization, which converge substituting in large measure the clinical discussion element together with the putting back of instrumental assurances, which create a general de-personalization of the relations between the operator and the patient: a brief line this, in which, it is also important to mention the certain delusion which surrounds the evident difficulty 'biomedicine' has in dealing, with any great measure of success, with the serious pathologies, which have bit by bit emerged from the gaps in the great victories the same 'biomedicine' has won since the last quarter of the nineteenth century against the majority of infectious diseases.

All this leads one to believe that future medicine should take increasingly greater account of the dialogue, the patient's personality and the assumption of stable and functional comportmental awareness of the defense of the health of ever expanding strata of the population.

In this direction, everything leads us likewise to believe that the actions of psychic states and the central nervous immune system make up a central node of every activity concerning health. Thus, the study of ritual medicine acquires a new and urgent meaning with a regards to the difficult work of constructing a new unitary medicine.

Il Corpo e i Sensi

Marc Augé

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Parigi

I temi della magia e della stregoneria, della stregoneria e della possessione continuano ad essere al centro di attenzione degli etnologi perché hanno a che vedere con il "problema del senso". Del senso in doppio senso, se così può dirsi. Oggi come ieri, qui e altrove ci si interroga sul perché degli eventi e con maggiore insistenza sul perché degli eventi che intaccano il corpo: la malattia, la morte e anche gli eventi collettivi come le epidemie o le catastrofi così dette "naturali", che però non sono mai interamente ritenute come totalmente naturali. Ma ciò che dà senso all'evento è la relazione fra individui, il senso sociale. Fra uomini e donne, anziani e giovani, ricchi e poveri, morti e vivi si creano delle relazioni: alcune sono codificate e simbolizzate attraverso la regola sociale, la consuetudine; altre sono contraddistinte dalla turbolenza e dall'imprevedibilità dell'avvenimento. Si tratta [sempre e comunque] delle medesime relazioni. O piuttosto le seconde infettate di dubbio, di imputazione, di violenza sono interpretate come trasgressione, o talvolta come inasprimento delle prime. Detto altrimenti, negli scenari di sventura sono sempre chiamate in causa le relazioni sociali sia che siano rappresentati nelle società tradizionali ma anche, con il loro vocabolario e attraverso le peculiari referenze, nelle società contemporanee tecnologicamente più avanzate.

Questa "materia" è profondamente antropologica (riguarda le relazioni di alterità, e oltre, l'identità individuale e collettiva) ed è spettacolarmente visuale [ed è spettacolarmente rappresentabile visivamente] (si compone di corpo/i e oggetti, di gesti e parole, di sguardi e silenzi). Come se le società tradizionali e le pratiche popolari proponessero prima di tutto al microscopio degli etnologi le loro proprie angosce.

THE BODY AND THE SENSES

Marc Augé

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES, PARIS

The themes of magic and witchcraft, sorcery and possession continue to attract the attention of ethnographers because they concern the "problem of sense". Sense using both meanings of the word, one could say. Yesterday just like today, here and in other places, we ask ourselves why things happen, why certain events occur and even more insistently when considering things which affect the body: illness, death and also collective events like epidemics or natural disasters, which however are never accepted as being totally due to natural causes. But what gives sense to such events is the relationship between individuals, in the social sense. Between men and women, the old and the young, the rich and the poor, the dead and the living, relationships are created: some of these are codified and symbolized through social rules, customs, others are characterized by turbulence and the unpredictability of occurrences.

We are talking about the same relationships, seen from different standpoints. Or rather, the latter riddled without doubt, imputations of violence interpretated as transgression, or sometimes as an escalation of the former. Put another way, unfortunate situations are always attributed to social relations as they are represented in traditional societies but they have also their own vocabulary and their own particular references to the most technologically advanced modern societies.

This "subject" is profoundly anthropological (regarding the diversity of relationships, and individual and collective identities) and is spectacularly visual (and spectacularly visually representable) (it is composed of bodies and objects, of gestures and words, of looks and silence). As if "traditional" societies and popular "practises" proposed to show, under the ethnographer's microscope, their own anxieties.

DALLE MEDICINE TRADIZIONALI ALLE CURE: UN LAVORO DI MEMORIA

Françoise Loux

CENTRO D'ETNOLOGIA FRANCESE - MUSEO NAZIONALE DELLE ARTI E TRADIZIONI POPOLARI PARIGI

Sul finire del secondo millennio, proprio quando lo sviluppo della bio-medicina è incontestabile, cominciano ad essere quantificati i limiti della medicalizzazione ad oltranza che ha offuscato la dimensione simbolica.

Parallelamente, proprio quando la laicizzazione della società ha comportatoil declino dei riti di passaggio maggiormente connotati religiosamente, si è sentito il bisogno sempre più impellente di ricorrere, per i momenti di passaggio importanti come per le malattie gravi, se non proprio al sacro, almeno ad un certo tipo di trascendenza. C'è, in quanto appena detto, una delle spiegazioni dell'accresciuto interesse per le nuove religioni, siano esse d'importazione orientale o di tipo carismatico, nelle quali, come è stato spesso constatato, la dimensione medica è preponderante[1].

Questi movimenti non intaccano solamente gli strati sociali più svantaggiati e sono ben lontani dall'essere marginali. Ciò, come hanno rimarcato numerosi autori[2], invalida l'ipotesi di De Martino per cui lo sviluppo economico comporterebbe la scomparsa del ricorso alla magia. Ciò non toglie che la nozione demartiniana di "crisi della presenza" sia sempre profondamente illuminante: lo sviluppo economico non ha eliminato ma talvolta ha perfino accentuato il sentimento di espropriazione del mondo, di perdita di senso e di coerenza, che intacca un numero sempre maggiore di strati sociali. Pare, in effetti, che l'impressione circa l'impossibilità di progettare il proprio futuro tenda a generalizzarsi con la minaccia accentuata di sciopero, con le incertezze sul futuro, con l'esplosione dei legami sociali e con la scomparsa o il rifiuto delle memorie culturali collettive. Parallelamente, l'accentuata specializzazione della bio-medicina, così come la moda di inurbarsi, hanno comportato la perdita della coscienza della globalità del corpo, sia nelle relazioni fra le sue diverse parti, sia in quelle relazioni che intrattiene con l'universo: universo naturale e sociale. Infine i progressi della bio-medicina hanno fatto risaltare, in modo forse alquanto dirompente, le sue lacune ed i suoi fallimenti più eclatanti di fronte a malattie quali il cancro e l'AIDS, di fronte al dolore, alla vecchiaia e all'inabilità fisica. L'illusione che la perdita del livello simbolico e culturale sia il prezzo da pagare per un avvenire interamente garantito dalla scienza è stata in questo modo intaccata. Paradossalmente, dunque, i progressi della bio-medicina hanno contribuito ancor più al sentimento di disincanto del mondo, di perdita di senso. Pertanto non c'è necessariamente incompatibilità fra bio-medicina e medicine altre. L'esempio della storia del parto lo dimostra bene[3]. Dalla parte delle donne, la medicalizzazione del parto è stata fatta con il loro assenso, con la speranza di combattere così la fatalità della morte. Ma non era scontato che questo affanno di maggiore sicurezza lo trasformasse in un atto medico privo di qualsiasi ritualità e di qualsiasi presenza familiare. E' intervenuto un altro fenomeno: la volontà di potere esclusivo dell'istituzione medica che ha avuto tendenza a mettere dalla parte del non sapere, del pericoloso, ciò che apparteneva al domestico, o al non istituzionale. Ora che questa sicu-

rezza sembra largamente acquisita, gli stessi curanti s'interrogano sempre più esplicitamente sul bisogno di ricorrere al trascendente[4].
A questa perdita di controllo del mondo e a questo desiderio di trascendenza, le religioni così come le medicine tradizionali non sembrano più dare delle risposte appropriate, da qui la necessità sentita da alcuni di ricercarne altrove. Il problema è che queste altre religioni così come queste altre medicine introducono una nuova rottura dato che esse non si basano su una tradizione, su una memoria collettiva[5]. Esse rimandano a culture diverse senza che possano integrarsi in un terreno culturale ormai largamente dimenticato.
La scommessa attuale, che interessa sia i curanti che gli antropologi, mi sembra allora essere quella di riesaminare le medicine tradizionali proprie del nostro universo culturale, non per riadottarle tali quali, evidentemente, ma per integrarne certi elementi nelle cure, stabilendo così una continuità, una memoria e, forse, delle nuove coerenze. Da molto tempo, infatti, malgrado la riprovazione dei medici, questo universo ha continuato a sussistere, ha persino resistito, nell'ambito della medicina domestica femminile e in quella cultura dei guaritori sempre più subalterna e residuale ma che tuttavia aveva un senso per gli attori che la praticavano. Non tratterò qui che pochi punti fra quelli che mi sembrano centrali nella ricerca contemporanea[6].
All'iperspecializzazione e alla frammentazione sia della medicina attuale che della vita urbana, si oppongono le nozioni complementari di globalità e di movimento.
Particolarmente l'uomo non è vissuto totalmente staccato dalla natura e dall'universo. Egli segue il ciclo delle stagioni, come dice per esempio il bel proverbio riguardante l'autunno: "quando le foglie si sollevano e ricadono, anche l'uomo si alza e ricade". I cambiamenti che interessano il suo corpo, la malattia e la morte, hanno senso in rapporto a quest'insieme complessivo, allo stesso momento instabile e continuamente rinnovato. In queste concezioni, il cambiamento, l'incertezza dell'avvenire non sono vissuti come perdita di senso. In effetti l'equilibrio non è considerato un modo di essere: il corpo e l'universo sono sempre in situazione di equilibrio instabile. Da qui l'importanza della prevenzione che consiste nel ristabilire nello stesso momento, soprattutto attraverso l'alimentazione, l'equilibrio minacciato ed anche nel premunirsi, portando amuleti, contro ogni intrusione esterna. L'ambiente costituisce dunque una membrana protettrice che rinforza quella corporea.
Un altro modo di dare senso al male è quello di personificare la malattia.
Questa non costituisce una minaccia multiforme. E' un corpo estraneo che invade il corpo e che è necessario dominare, cacciare, estrarre con l'esorcismo, anche se interviene ugualmente la nozione di terreno e di circostanza che favoriscono l'arrivo del male.
Numerose formule sono in tal modo indirizzate direttamente al male, ingiungendogli di uscire dal corpo dell'individuo. Ciò non è incompatibile con altri procedimenti, apparentemente più conformi con le terapeutiche scientifiche moderne, come l'ingestione di tisane. Ma un punto merita di essere sottolineato: la mancanza di separazione fra ciò che è fatto risaltare dal "magico" e ciò che apparterrebbe all'empirico. Infatti, come è stato osservato a proposito del parto, l'opposizione fra medicina e magia o piutto-

sto il relegare la medicina popolare nell'ambito della magia, è una costruzione sociale, operata dalla bio-medicina scientifica occidentale. Secondo il livello di gravità stimato nell'affezione corporea, si passa dalla medicina domestica empirica a pratiche che ricorrono al potere dei guaritori o dei santi terapeuti. Ma non esiste una separazione netta fra la prima e la seconda. Per esempio, prima di effettuare il massaggio di una distorsione con una pianta, il guaritore potrà fare un segno di croce sopra il male.
In questo modo, sia nel rapporto del corpo con l'universo che nei diversi tipi di pratiche, si trova la nozione di globalità, di assenza di distinzione netta. Si ritrova la stessa assenza di separazione completa fra il male ed il suo ingrediente terapeutico. Prendiamo la ricetta seguente: "Per eliminare le verruche, prendere tanti piselli quante sono le verruche, sfregare i piselli sulle verruche, dopo sotterrarli, mano a mano che i piselli andranno in putrefazione le verruche spariranno".
In una simile ricetta il male è trasferito all'ingrediente terapeutico sia per il contatto che per la doppia omologia di forma e di numero. E' in ragione di questa parentela che viene distrutto l'ingrediente terapeutico quando non si può far subire la stessa sorte alla parte del corpo colpita dal male. Si tratta di un esempio estremo che ci induce a considerare che non unicamente le proprietà farmacologiche costituiscono rimedio efficace, ma anche le proprietà sensibili che lo mettono in correlazione con la parte del corpo o del male. Così, alla nozione di senso del male introdotta da Marc Augé[7], conviene aggiungere quella di senso del rimedio. L'efficacia terapeutica dipende indubbiamente da questa associazione fra l'empirico e il simbolico che inserisce il corpo in una totalità, nella totalità di un universo che fa senso, ma, di sicuro fa senso all'interno di una data cultura[8].
Un'altra dimensione dell'efficacia terapeutica delle medicine tradizionali è data dall'importanza dell'emozione, condivisa fra il paziente ed il terapeuta. Costituisce dono del guaritore la sua capacità di mettersi, per empatia, al posto del suo malato, a sentire nel proprio corpo ciò che quest'ultimo sente. Ma il rischio di essere divorati dal male si accompagna al potere di resistervi. La medicina ufficiale, per un desiderio di scientificità, ha provato ad escludere, nella formazione dei giovani medici, questo riferimento all'emozione, col rischio che questi ultimi, nel caso in cui siano messi di fronte al fallimento della loro scientificità, ne siano pervasi.
E' senza dubbio perchè la biomedicina ha trascurato di considerare nel suo ambito queste dimensioni ed ha tentato di distruggerle che molti individui si trovano, ora, impreparati quando il male arriva e non riescono più a darsene una spiegazione. Il problema si pone ancora una volta: perché andare a cercare altrove, in altre culture, ciò che noi possedevamo un tempo? Una prima risposta viene dal fatto che in queste altre medicine si trovano gli ingredienti citati sopra con in più delle apparenze di razionalità e di scientificità che non avevano i guaritori tradizionali, ai quali, comunque, la medicina ufficiale, continua a negare ogni credibilità.
D'altronde, le nuove religioni, che danno ampio spazio alla dimensione terapeutica e rituale, sembrano rinnovare un rapporto più diretto col sacro anche se per via sempre meno istituzionale. Una delle ragioni dell'importanza dei movimenti carismatici sta, in effetti, in una emozione condivisa

direttamente tutti insieme, che rimanda alla nozione di comunità, di cultura e di immaginario collettivo.
Il problema è tuttavia che queste nuove medicine e queste nuove religioni non interessano che delle minoranze, lasciando gli altri malati nel loro profondo smarrimento di fronte alle inadeguatezze della bio-medicina. Qui interviene il ruolo dei curanti. In effetti, parte considerevole delle cure - nell'accezione che di queste ne dà Marie Françoise Collière[9] - consiste giustamente nell'aiutare il malato a ritrovare un senso ed un'unità nelle sue relazioni con il suo corpo e del suo corpo con il mondo esterno. Per fare ciò, egli dev'essere in grado di penetrare nell'immaginario del malato, di ritrovare con lui una simbologia, un linguaggio condiviso. E' per questo motivo che, nella formazione del punto di vista antropologico dei medici curanti, li sollecito a fare un lavoro di memoria. Non è senza un'anamnesi personale sulla propria cultura che si può - mi sembra - accedere alle altre culture, sia per i loro aspetti universali come anche per i loro aspetti peculiari.
In tutte le malattie abbastanza lunghe si attua d'altronde un lavoro di memoria, di ritorno al passato, di ricerca delle origini, non per ripiegarsi su di esse, ma per ritrovarne la coerenza, il senso del mondo, prima di andare altrove[10]. L'ascolto, in questa ricerca, dovrebbe far parte del ruolo dei medici curanti.
Gli antropologi, anche loro, hanno dunque un ruolo in merito. Tanto ieri quanto oggi la loro neutralità non è che illusoria. I folkloristi di un tempo, senza che ne fossero sempre coscienti, sono stati parte interessata nel relegare le pratiche non ufficiali riguardanti le relazione con il corpo nell'ambito di non saperi, di superstizioni. Ora, al contrario, si tratta di ridare la loro dignità a questi saperi, insistendo sull'importanza dell'emozione, del simbolico, della partecipazione della comunità sociale nelle pratiche terapeutiche. Non bisogna dunque accontentarsi di descrivere e di cercare di capire, bisogna anche aiutare questa memoria rimossa, ma non scomparsa, a risorgere. In tutto ciò è evidente che l'antropologia visiva ha un'importanza fondamentale nella misura in cui, facendo appello oltre che alla comprensione intellettiva a quella dell'emozione, riesce a dare la dimensione della globalità, rendendola così forse più immediatamente percettibile.

1. Fra i libri pubblicati recentemente su questo tema, vedere in particolare LAUTMAN Françoise et MAITRE Jacques: *Gestions religieuses de la Santé,* Lharmattan, Paris, 1995; LANTERNARI Vittorio: *Medicina, magia, religione, valori,* Liguori ed. 1994.

2. V. LANTERNARI op. cit. e in particolare Luigi FRIGHI: *Patologia psichiatrica, magia e religione nella società occidentale di massa*, p. 27-40.

3. Fra le tante opere di questo autore specialista della storia del parto, vedere in particolare Jacques GÉLIS: *De la matrone à la sage femme et à l'accoucheur, ou les mutations de l'accouchement,* in: "L'heureux évenement: une histoire de l'accouchement", Paris, Musée de l'assistance publique, 1995.

4. Vedere anche gli ultimi congressi nazionali sulla perinatalità di Béziers, 21 e 22 Marzo 96, intitolati "La maternité et le transcendant".

5. Sui fenomeni della stessa natura, vedere l'articolo molto suggestivo di P. Bartoli: "Firewalkers de l'Europe de l'ouest. Expérience du corps et quête de sens" in pubblicazione nella rivista della Società degli Europeanisti.

6. Mi riferisco, in modo essenziale, all'analisi di un

corpus di più di 6000 ricette costituito partendo da raccolte dei folkloristi, alla fine del XIX secolo, nella maggior parte delle regioni francesi.

7. Marc AUGÉ et Cl. HERZLICH: *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Editions des archives contemporaines, 1993.

8. Francis ZIMMERMANN insiste anche sulla dimensione dell'immaginario e sulla poetica del rimedio, importantissime nelle medicine scientifiche non europee. F. ZIMMERMANN: *Généalogie des médecines douces. De l'Inde à l'Occident*, Paris, PUF, 1995.

9. Marie Françoise COLLIERE: *Promouvoir la vie. De la pratique des femmes soignantes aux soins infirmiers*, Paris, InterEditions, 1982.

10. Il lavoro di memoria è di particolare rilevanza in riferimento all'AIDS. In questo caso testimoniare significa lottare contro l'esclusione e far si che le future generazioni non dimentichino.

FROM TRADITIONAL MEDICINE TO THE CURE: A WORK OF MEMORY

Françoise Loux

CENTRE D'ETHNOLOGIE FRANÇAISE MUSÉE NATIONAL DES ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES PARIS

As the 20th century, characterized in part by the incontestable growth of modern scientific based medicine, draws to its close, one begins to reflect on the limits and beyond of this medicalization which has brought with it the sidelining of the symbolic dimension.

Parallel to this, the secularization of society has consequently led to the decline in importance of rites of passage for the vast majority of religious believers, who however, increasingly feel the need to turn to during important times of passage, like the suffering of serious illnesses, if not to the sacred, at least to a certain type of transcendentalism. There is, in what has just been said, one of the explainations for the renewed, growing interest in the newly imported oriental religions or those of the charismatic variety, in which, as has often been verified, the healing dimension figures large[1].

These movements are not limited to the underpriviledged and are not long to be considered as marginal, this, as many authors[2] *have emphasized, contradicts De Martino's hypothesis which said economic growth would lead to the disappearance of the recourse to magic. This does not mean the demartinian notion of the "crisis of presence" does not always remain profoundly clamourous: economic growth has not eliminated, sometimes it has even extenuated, the sentiment of having lost worldly connexions, a loss of the sense of things and coherence, which interests an ever growing number of social stratas. In effect its seems the impression of being unable to control ones own destiny tends to identify itself with the ever increasing threat of unemployment, uncertainties about the future, social divisions and the disappearance or the refutation of common cultural memories. Contemporarily, the renewed specialization in modern scientific medicine parallelled by styles of urban living have led to a loss of global consciousness of the body, as much in the relationships between its parts and the whole, as in those which maintain a dialogue with the universe. Finally scientific medicine is perhaps almost as remarkable for its failures as the progress it has made, its helplessness when confronted by cancer, AIDS, pain, ageing and physical inabilities. The illusion, that the loss at a symbolic and cultural level is the price we have to pay for a future guaranteed by science, has through these failures been dented.*

Thus paradoxically the progress of scientific medicine has contributed considerably (more than a little) to the sentiment of disenchantment with the world, the feeling that things don't make sense anymore.

Yet, there is not necessarily any imcompatibility between modern scientific and other forms of medicine.

The history of child-birth provides us with a good example[3].

The medicalization of childbirth has taken place in accordance with the wishes of women, who desired the combating the risks of infant mortality. But, it was not as an inevitable consequence of this greater security that the event should transform itself into a medical operation deprived of every ritual and every familiar presence. Another phenomenon intervened: the desire for power on the part of the medical institution who tended to put to one side the unknown, the dangerous, factors which belonged to the domestic not the institutional environment. Now it

seems the desired safety level has generally been achieved the same medical practioners ask themselves ever more explicitly about the necessity of refering to more intuitive elements[4].

To this loss of control of the world and desire for the transcendental, religions like traditional medicine no longer appear capable of supplying the appropriate answers, because of this some have begun to look elsewhere. The problem is that these religions like these alternative medicines introduce a new stumbling block given that they are not based on tradition or a commonly shared memory[5].

These are based on a different cultural heritage and lack the possibility of integrating themselves with a culture largely forgotten. The actual aim, which interests both medicial practioners and anthropologists, is it seems to me, to re examine the traditional medicine of our cultural universe, not in terms of its wholesale readoption as it existed before, but to integrate certain curative elements, thus establishing a continuity, a memory and, perhaps a new coherency. In fact, notwithstanding the disapproval of modern doctors, this universe is age old and has persisted even inside domestic female medicine and that of healers - a culture little by little dominated and containing a residual significance for those who practised it.

I will only deal here with the few points that seem to be central to the actual questions[6].

Hyper-specialization and fragmentation both in practised medicine and urban life are opposed by the complementary notions of globalism and movement. In particular man has not lived in total isolation from nature and the universe. He follows the seasonal cycle, as the beautiful proverb about autumn says: "when the leaves rise and fall, men also rise and fall". the bodily changes which take place, illness, death, are all part, have a relationship with everything as a whole, at the same time unstable and continnually renewed.

In these conceptions, change, future uncertainities are not lived through as things which lack sense or balance. In effect balance is not considered as a stable state: the body and the universe are always in a state of instable equilibrium. In this situation prevention has the importance of restablizing at the same time, above all through alimentation, the balance which is threatened and also taking advance precautions, wearing amulets, against the intrusion of foreign bodies. Thus the environment constitutes a protective membrane which reinforces that of the body. Another way of making sense of an affliction is that of personalizing an illnesses. It is thus no longer a multiform menace. It is a foreign invading body which must be dominated, thrown out, extracted by exorcism, even if the notions of terrain and circumstances which favour the arrival of the evil are equally involved. Numerous formulas are thus directly pointed against the evil, invoking and forcing it to leave the individual's body. This is not incompatible with other procedures, which apparently conform more to modern scientific therapy, like the ingestion of barley-water. But there is a point which needs underlining: the absence of the separation between what should be regarded as "magical" art. and what appertains to empiricism.

In fact, as has been said with regards to childbirth, the opposition between medicine and magic or rather the relegation of traditional popular medicine in the magical sense, is a social construction, carried out by western scientific medical institutions. According to the level of the perceived gravity of the bodies

illness one passes from empricial domestic medicine to the practises which are based on the powers of healers or therapeutic saints.
But there does not exist a total separation between one or the other. For example, before massaging a strain with a plant based preparation, the healer could easily make the sign of the cross over the affected part.
In this way, both the rapport of the body with the universe and the diverse types of curing practises, one sees the notion of globalism, and the absence of any clearly defined distinction. This same lack of distinction is also to be found between the ill and its corresponding healing ingredient. Take the following prescription: to elimnate verrucas, take as many peas as there are verrucas, rub the peas on the verrucas, after bury them in the earth, as the peas slowly putrify the verrucas disappear.
In a prescription of this nature the ill is transfered to the therapeutic ingredient, not only because of the contact between the two elements, but also the double correspondence in form and number. Also the therapeutic ingredient, as part of this corresponding substitution, ends up being destroyed because it takes the place of the affected part of the body, which will not suffer the same end. This example is an extreme case, but it makes one think, that the cure which must take place is not only caused by the sensitive properties appertaining to the part of the body in question, or the ill.
Thus to the notion of the sense of ill introduced by Marc Augé[7], must also be added the sense of remedy. The therapeutic effectiveness without a doubt depends on this association between the empricial and the symbolical which enter into the body as a totality, in the totality of a universe which makes sense, but, which for sure makes sense inside a given culture[8].
Another important dimension of the therapeutic efficacy of traditional medicine is the emotional factor shared between the patient and the healer. Namely, what constitutes (the gift) the healers quality and his or her capacity, by means of empathy, to place him or herself in the position of the ailing person, and to feel bodily the ill experienced by the patient. But, the risk of being overcome by the ailment is accompanied by all the powers they have of resistence. Official medicine, for scientific considerations, has attempted to exclude in the training of young doctors reference to this emotional element, with the consequent risk that if they are confronted with the failure of their science they feel guilt. Without doubt it is because modern scientific medicine has ignored all these other dimensions, attempting to destroy them, that many individuals now find themselves unprepared when confronted by an ill which they have no perception of.
The problem is once more proposed: why look elsewhere in other cultures, for something which we once upon a time possessed ourselves? The most obvious answer is that these other medicines not only possess the ingredients mentioned above but also have an appearance of rationality and science which traditional healers lacked, that, in any case, official medicine has never stopped discrediting. On the other hand the new religions, which give ample space to therapeutic and ritual dimensions, seem to renew a more direct relationship with the sacred and have evermore diminishing contacts with insitutions. One of the reasons which gives importance to charismatic movements rests in the fact that they offer directly shared emotion to the collective whole, which goes back to the notions of community, culture and a common vision.

The problem remains however, that these new medicines and new religions only interest the minority, leaving the majority of sufferers wallowing in deep discontent with the inadequacies of modern western scientific medicine.
Here the role of the healing practioners comes into play.
In effect, a considerable part of the cures which Marie Françoise Collère[9] defines, consist in helping the sick person rediscover a correct perception and unity in his or her relationship with their body and their body with the outside world. In order to do this the healer must be capable of penetrating the patients imagination, to rediscover a shared symbolism, a common language. It is for this reason that the healers ask me in the formative anthropological studies I carry out to work on the memory.
In effect it is not by starting from a personal study on ones own culture that one can - it seems to me - enter into other cultures either in their universitality or their singularity.
In all long term illnesses on the other hand memory comes into play a return to the past takes place, a search of the origins of the illness, not to ravel oneself up in these, but to rediscover a coherency, a sense of the world, before looking elsewhere[10]. Listening clearly should figure strongly in the role of the healer. Anthropologists, also thus have a meritworthy role. Just as before, so today, their neutrality is nothing more than an illusion. The folklorists of the past, perhaps without always being conscious of it, were in part interested in attributing unofficial medical practises in relation to the body to the uneducated classes, to superstitions. Now, the opposite is true and the task is to give these skills and knowledge back their dignity, insisting on the importance of emotion, the symbolic and social communal participation in therapeutic practices. However it is not enough only to describe and try to understand, one must help this memory, not lost, but reactivated, to flourish once again. From all this it is evident that anthropology has a fundamental importance in the extent to which, looking beyond intellectual comprehension to emotional factors, the global dimension perhaps becomes more immediately perceptible.

1. *Among recently published works on this theme see in particular LAUTMAN Françoise et MAITRE Jacques dir: "Gestions religieuse de la Santé" Lharmattan, Paris, 1995 and LANTERNARI Vittorio "Medicina, magia, religione, valori," Liguori ed. 1994.*

2. *V. Lanternari op cit. and in particular Luigi FRIGHI, "Patologia psichiatrica, magia e religione nella società occidentale di massa", p. 27-40.*

3. *Among the numerous works on the social history of childbirth, see in particular Jacques Giles, "De la matrone à la sage femme et à l'accouchemet ou les mutations de l'accouchement, in l'heureux évenement: une histoire de l'accouchement, Paris, Museo de l'assistance publique, 1995.*

4. *See also the last National Congress on the First Year of Life. Beziers 21st and 22nd March 1996, titled "La maternità et le trascendant".*

5. *On phenomenon of the same nature, see the very thought provoking article by P. Bartoli: "Firewalkers dell'Europa de l'onest. Expérience du corp et quête de sens" to be published in the magazine Società degli Europeisti*

6. *I use as a base, with regards to what is essential, the analysis of a collection of more than 6000 prescriptions which were initially gathered from accounts of folklore, at the end of the nineteenth century in the majority of French regions*

7. *Marc Augè and C Herzlich dir, Le sense du mal. Antropologie historie Sociologie de la maladie, Paris, Edizions des archives contemporaines, 1993.*

8. *Francis Zimmermann also insists on the immaginary dimension and poetry of the remedy as being central to non-European learned medicine. F. Zimmermann, Généalogie des médicines douces. De l'Inde a l'Occident, Paris, PUF 1995.*

9. *Marie Françoise Collière, Promouvoir la vie, De la pratique des femmes oignantes aux soins infirmiers, Paris Inter Edizioni 1982.*

10. *The importance of work on memory is especially significant with regards to AIDS. It is significant because one must speak up for the fight not to be excluded and so that future generations don't forget.*

Magia e Follia: Ernesto De Martino e l'Antropoanalisi

Giulio Angioni
Università di Cagliari

L'antropoanalisi dell' "antipsichiatra" svizzero Ludwig Binswanger sta riguadagnando in questi anni una rinnovata attenzione nell'ambito dei ripensamenti delle varie scuole antipsichiatriche e delle terapie alternative. Non stupisce che uno studioso come Ernesto De Martino, morto sessantenne nel 1965 proprio quando in Italia si pubblicavano le opere di Binswanger, abbia dedicato all'antropoanalisi un'attenzione critica e preoccupata, attentissimo com'era alla fenomenologia esistenziale del magismo e già attento e critico lettore della fenomenologia heideggeriana, da cui, insieme alla *allgemeine Psychopathologie* husserliana, l'antropoanalisi di Binswanger prende le mosse.

Ultimamente Placido Cherchi, attento ermeneuta demartiniano, ha recentemente discusso il rapporto tra De Martino e Binswanger smontando tra l'altro l'ipotesi che già *Il mondo magico* fosse sorto e sorretto da una "intenzionalità antropoanalitica" e cioè binswangeriana (Cherchi 1994, 64). In effetti Cherchi mostra bene come De Martino sia stato precoce e acuto critico dei limiti gravi dell'antipsichiatria antropoanalitica, specialmente nel postumo *La fine del mondo*, proprio in nome della sua concezione della funzione del magismo come epoca storica fondante dell'umanità nel suo complesso.

E' noto che Binswanger non vede differenze sostanziali tra salute mentale e malattia mentale: il mondo dello psicotico sarebbe solo una modalità particolare di progetto esistenziale, il mondo dello psicotico appare malato solo perché è più o meno lontano dal mondo consueto elaborato dalla sua cultura di appartenenza, ma anzi il mondo "malato" dello psicotico nascerebbe da un bisogno più forte del normale di progettazione e di costruzione di un mondo che si sente precario e minacciato. I mondi psicotici sono quindi progetti coerenti e necessari tanto quanto le forme più realizzate e normali di essere-nel-mondo. Il mondo del "malato" sarebbe anzi, rispetto a quello del "sano", più autentico o meno inautentico, perché il malato vive la necessità di elaborare il mondo in modo più sentito e riflesso, acuto e sottile, sebbene meno protetto dalla "normalità" dell'esperienza collettiva quotidiana. Binswanger propone dunque una soppressione della differenza tra salute e malattia mentale poiché anche l'esperienza del malato è vero e proprio progetto esistenziale.

Non so se la "rivalutazione" demartiniana del mondo magico, cattivo ma indispensabile passato dell'umanità, possa essere ancora utilmente avvicinata alla "rivalutazione" del mondo della malattia mentale, cattivo presente individuale, operata dalla antropoanalisi o *Daseinsanalyse*. Il fatto è che De Martino ha tenuto in conto la proposta di Binswanger e così ci ha lasciato alcune delle sue pagine postume più belle. Del resto sono stati gli stessi studiosi di psicopatologia a istituire spesso delle sovrapposizioni e dei rapporti tra magia e schizofrenia.

Ma già nel De Martino de *Il mondo magico* (1948), e quindi forse prima che conoscesse bene l'opera di Binswanger, il mondo magico è stata un'epoca storica che è appartenuta non alla malattia ma alla "fisiologia della vita spirituale, e nella varietà delle sue forme, nella varietà dei suoi sviluppi, accen-

na comunque a un risultato prezioso per la storia della umana civiltà: la presenza che sta garantita in cospetto di un mondo trattenuto nei suoi cardini. Nella schizofrenia, al contrario, l'esserci non è più deciso e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova. Il dramma individuale resta qui meramente privato, non si inserisce organicamente nella vita culturale, e insorge senza che l'ambiente storico, sotto forma di tradizioni accreditate e di istituti operanti, sia sufficientemente preparato ad accoglierlo e a scioglierlo...Nel mondo magico la salvezza si compie per uno sforzo che non è monadistico, dell'individuo isolato, ma è dell'individuo in quanto partecipe di un dramma culturale, a carattere pubblico: nella schizofrenia l'individuo è solo e quasi solo nella lotta...Appunto perché autistico, isolato, monadistico, antistorico, il compenso che lo schizofrenico cerca al suo rischio attraverso le sue stereotipie, i suoi manierismi, i suoi amuleti, è un compenso insufficiente...."(De Martino 1948, 177).

La magia è quindi collettivamente fondante nella storia umana, è stata positiva nel garantire la presenza nel mondo, la follia invece è dissoluzione culturale individuale, irrisolvente, negativa, impermeabile alla comunicazione. E De Martino legittima storicisticamente la magia, riconosce una "realtà dei poteri magici" , quantunque non nel senso banale dei termini, come crede anche qualche antropologo.

Nell'opera postuma *La fine del mondo*, De Martino fa i conti direttamente con la *Daseinsanalyse* e con l'idea di Binswanger che il malato mentale sia capace di rivisitare in modo più acuto e sottile il senso del mondo e di sestesso nel mondo:

"Non si tratta di 'spiegare il sano con il malato': un tentativo del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua completezza, cioè nel suo farsi sano *oltre* il rischio dell' ammalarsi" (De Martino 1977, 18). Ed ecco perché De Martino è interessato alla psicopatologia, all'esperienza della follia che mostra "il momento del rischio con evidenza particolare, in quanto nell'ammalarsi psichico ciò che nel sano sta come rischio di continuo oltrepassato si tramuta in un accadere psichico caratterizzato dal non potere oltrepassare tale rischio, e da infruttuosi conati di difesa e di reintegrazione" (*Ibidem*). Ma da qui a far passare il malato per sano e il sano per malato ce ne corre. Il mondo del folle è un non-mondo, "proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio...esso resta definito dal senso della sua dinamica, che è recessiva: dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all'inconscio radicale" (De Martino 1977, 72).

Ma, data la brevità di questa nota, che rimanda soprattutto all'articolato e preciso saggio di Cherchi (Cherchi 1994), non si potrebbe fare di meglio che offrire alla lettura una delle più belle pagine della nostra letteratura antropologica (De Martino 1977, 644-45):

«Esser perduti nel mondo, *weltverlorenheit*, mondo dei fatti, oblio di essi. Questo esser perduti si configura come un "negativo" da cui riscattarsi: la fenomenologia indica la *Weltvernichtung*, la epoché, come la "via" per questo riscatto. Eppure questo "negativo" è in realtà un positivo, e questo oblio racchiude una liberazione: l' "oblio nel mondo" è un momento necessario del "progetto comunitario dell'utilizzabile", progetto che com-

porta fra l'altro la salutare possibilità di dimenticare. Che cosa sono i "fatti" in cui "siamo perduti", sepolti nell'inconscio, o ricacciati ai margini della consapevolezza, o subiti passivamente come "dati"? Non sono essi storie disindividuate, tanto più estranee e remote quanto più disindividuate? Non sono forse antichi o antichissimi atti divenuti ormai solo abitudini di atti utilitari, o indici di atti utilitari, possibili, o cose materiali in quanto resistenze che racchiudono nella formula perentoria della esteriorità fisica ciò che possiamo fare o non fare secondo un progetto comunitario dell'utilizzabile? L'oblio degli atti nei fatti, il conservarsi degli atti nell'automatismo delle abitudini, nella esteriorità fisica delle cose, nell'anonimia del sociale, "si fa così", tutto ciò costituisce una grande potenza liberatrice dell'economico: ci permette di essere col lavoro degli altri e del passato infinitamente oltre la coscienza attuale che possiamo averne, e restar disponibili come coscienza attuale senza ricominciare sempre da capo su tutto il fronte dell'utilizzazione della vita, senza ricadere in quel punto zero che segna per l'individuo la sua morte (o la sua follia). Felice oblio quello per il quale io non debbo totalmente impegnarmi ogni momento a mantenermi nella stazione eretta, ma avendola appresa da infante con l'aiuto degli adulti, e avendola appresa la specie umana già con gli ominidi, io posso "perdermi" in quel mondano che è l'abitudinario camminare sulle gambe, restando "disponibile" per fare una passeggiata conversando con un amico. Felice oblio quello di una "domesticità" nella quale mi muovo, e delle cose con i loro "nomi", sonnecchianti nella semicoscienza o sprofondati nell'inconscio, onde ogni cosa "dorme" con la sua etichetta di potenziale operabilità, e solo così può dormire, altrimenti si sveglierebbe come problema ed io perderei me stesso e il mondo, non potendo più scegliere e valorizzare "qui ed ora" solo questo o solo quello. Quando si parla di carattere inaugurale dell'economico in quanto progetto comunitario dell'utilizzabile, si deve porre mente - fra l'altro - alla forza liberatrice condizionante del "dimenticarsi" nel mondo. Nel che risplende di nuova verità quella necessità di perdersi per salvarsi che sino ad ora ha avuto un significato religioso proprio perché non è tentato a riconoscere all'economico il carattere di valorizzazione inaugurale del mondo».

Il mondo magico è dunque un mondo che legittima la sua esistenza sul piano della creazione culturale collettiva, mentre il mondo del folle è un "mondo" che non riesce a formarsi proprio perché pretende di nascere sganciato da quelle ovvietà preliminari che non devono costituire più un problema, il mondo del folle pretende di formarsi sganciato da un mondo dove si risvegliano continuamente i significati dormienti, in un balbettare oscuro intorno a eccessivi problemi che lasciano la realtà sempre indecisa e pericolosamente vischiosa. Infatti, per de Martino, "il trovarsi dati nella datità del mondo è reso possibile per entro un trascendimento del vivere questo trascendere ponendosi oltre la datità"; ma porsi oltre la datità non è sottrarsi alla datità che resta il punto di partenza dell'andare oltre, del demartiniano ethos del trascendimento, cioè della cultura come prodotto collettivo e patrimonio individuale di chi si appaesa nella datità e non la nega steril-

mente come condizione a priori di ogni sforzo di presentificazione, di ogni essere al mondo senza eccesso di vertigine. Perché è appunto la stessa elementare e indispensabile datità del mondo che è il risultato degli sforzi collettivi dell'intera umanità e di ogni singola cultura che in quanto tale ha saputo costruire un supporto elementare di ovvietà che è pericoloso pretendere di sottrarre continuamente alla loro dormiente disponibilità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Binswanger L., Essere nel mondo, Astrolabio, Roma 1973.
Binswanger L., Per un'antropologia fenomenologica, Feltrinelli, Milano 1964.
Cherchi P., Il signore del limite: tre variazioni critiche su Ernesto De Martino, Liguori, Napoli 1994.
De Martino E., Il mondo magico, Einaudi, Torino 1948.
De Martino E., La fine del mondo, Einaudi, Torino 1977

Magic and Madness: Ernesto de Martino and the Anthropoanalysis

Giulio Angioni
University of Cagliari

The anthropoanalysis of the Swiss "anti psychiatrist" Ludwig Binswanger in recent years is receiving renewed attention from the various school of anti psychiatry and alternative medicine which are going through a period of re-thinking. It is no surprise that an academic like Ernesto de Martino, who died aged sixty, in 1965 just at the time when Binswanger's works were first published in Italy, dedicated to anthropoanalysis a critical and concerned attention, just as he was very attentive to the existential phenomenology of magic, as well as already being an attentive and critical reader of Heideggerian phenomenology, which, along with the allegemeine Psychopathologie *of Husserl, Binswanger's anthropoanalysis takes off.*
Recently Placido Cherchi, careful demartinian interpreter, has discussed the relationship between de Martino and Binswanger, dismantling, among other things the hypothesis that Il mondo magico *arose from and supported an "intentionality anthropoanalytical", namely Binswangerian (Cherchi 1994, 64). In effect Cherchi shows clearly that de Martino was an early and shrewd critic of the serious limits of the anti psychiatry anthropoanalysis theory, especially in his posthumously published work* La fine del mondo. *He attacked it in the name of his own conception of "magic" as a founding historical epoch of humanity in its globality.*
It is known that Binswanger doesn't perceive any substantial difference between sane and ill states of mental health: the world of a psychotic is only seen as a particular mode of existence, the psychotic's world appears ill only because it is more or less removed from the customary world elaborated by the culture he or she appertains to, but rather the psychotic's "ill" world is created by a stronger than normal need for projection and the construction of a world in which he or she feels precarious and threatened.
Psychotic worlds are thus coherent in design and are just as much necessary as the more realized and normal ones of normal wordly beings. The world of the "insane" would be in fact, with respect to the "sane" one, more authentic or less inauthentic, because the ill person lives the necessity to elaborate his world, to feel, to heighten, reflect on it, for it to be more shrewd and subtle, even though it is less protected from the "normality" of collective everyday experiences.
Binswanger thus proposes a suppression of the differences between mental health and illness seeing that the experience of the ill person is a real and genuine existential project.
I don't know if the demartinian "revaluation" of the magic world, humanities wicked but indispensable past, can be usefully compared with the "revaluation" of world of the mentally ill, wicked individual present, represented in the "antropoanalysis" or Deseinsanalyse. *The fact is that de Martino bore in mind Binswanger's proposal and thus he left us posthumously some of his best written pages. Finally it should be said that it has been the same scholars of psychopathology themselves who often teach about the superimposition and rapport between magic and schizophrenia.*
"But already in de Martino's Il mondo magico *(1948) and thus perhaps before he was fully conversant with Binswanger's work, the magic world was an*

historical epoch which appertained not to illness but to the physiology of spiritual life, and in the variety of its forms, and the variations of its developments points to a valuable result for the history of human civilization: the presence that is guaranteed on a world stable on its foundations. In schizophrenia, on the contrary, being there is no longer guaranteed or decided as it should be in relation to the historical situation we find ourselves in. The individual drama remains in this case merely private, it is not inserted into cultural life, but is raised up out of the historical environment, which has accredited traditions and operating institutions, sufficiently prepared to gather it in and disperse it.
In the magical world salvation is obtained by an effort which lacks monadism, of the isolated individual yes, but of an individual who participates in the cultural drama, of a public nature: the schizophrenic is alone and must fight his fight almost unaided...Precisely because he is isolated, dumb, monadistic and antihistoric, the recompense that the schizophrenic searches for at his own risk through his stereotype, mannerisms, his amulets is an insufficient recompense..." (De Martino 1948, 177).
Magic is therefore a collective foundation of human history, it has been a positive force guaranteeing presence in the world, madness instead is individual cultural dissolution, it resolves nothing, is impermeable to communication, it is negative. De Martino legitimized historically magic, recognised a "reality of magic powers", although not in the banal sense of the word, as some anthropologists seem to think.
In his posthumous work La fine del mondo *de Martino deals directly and decisively with* Deseinanalyse *and Binswanger's idea that the mentally ill are capable of subtly and shrewdly returning to a world of sense and of themselves in the world.*
"It's not a question of explaining sanity by insanity': a tentative of this nature would in itself be already insane.
Rather instead it is a matter of understanding sanity and what sanity is in its completeness, namely by being sane beyond *the risk of becoming insane " (De Martin 1977, 18). And so we see why de Martin is interested in the psychopathology, the experience of madness which shows "the moment of risk with particular evidence, in as much to become ill psychically, what in the sane is the risk to continue beyond changes into a psychic condition characterised by the inability not to pass beyond such a risk, and to unfruitful attempts at defence and reintegration* (Ibid.). *But here is it necessary to pass off the sane for the insane and the insane for the sane? The mad world is a non-world, "rightly" so because it lacks cultural communicability, why isolate the risk...*
it remains defined by the sense of its dynamic, which is recessive: from public to private, and on going ever more on towards the private, until total silence and the radical unconscious impulse is arrived at." (De Martin 1977 p. 72).
But, given the brevity of this article, which refers above all to the articulate and precise work of Cherchi (Cherchi, 1994), it is impossible to do better than offer to the reader one of the best written pages in Italian anthropological literature. (De Martino 1977; p. 664-45).
"To be lost in the world, weltverlorenheits, *a world of facts, oblivious of this world. The last person takes on negative form in this world from which he is redeemed: the phenomenology indicates* Weltvernichtung *the epoch as a "road"*

for this redemption. Yet this "negative" is in reality a "positive", and this oblivion contains a liberation: the "world of oblivion" is a necessary moment in the "community project of what is utilizable", a project which comprises among other things the beneficial possibility of forgetting. What are these "facts" in which "we are lost" buried in the unconscious, or redeemed on the edges of consciousness, or passively imposed as "data"? Are not they unattributable to one person these stories, they are as much foreign and remote as unattributable. Are they not perhaps ancient or extremely ancient acts which by now have become only habitual utilitarian acts, or indexes of utilitarian acts, possible, or material things in as much as the resistance that closes them in the final formula of the physical externity that which we can or can't do according to a community project of what is utilizable? The oblivion of actions of facts, the conservation of actions in automatic habits, in the physical externity of things, in social anonymity, "you do it like this", all that makes up a grand liberating economic force: this permits us with the work of others and the past which goes back infinitely beyond any actual knowledge which we can have about it, and remains open as actual knowledge without having always to start from the beginning along the whole front regarding life's utility, without going back to the point zero which for the individual indicates his death (or his insanity). A happy oblivion for which I don't have to concentrate every second to remain standing upright, but once having learnt as an infant with the help of adults, and the human race having already learnt when they were primitive, I can "lose myself" in that mundane world which is that of walking on legs, remaining "ready" to go for walk talking with friend. Happy is that 'domestic' oblivion in which I move around, and the objects with their "names", which doze in the semiconscious or are sunken in unconscious, so that everything "sleeps" with its own label of possible operational use, and only in this way can sleep; otherwise it would wake as a problem and I would lose myself and the world, being unable to choose and evaluate the "here and now" only this or only that. When one speaks of the inaugural character of the economic in as much as the community project of what is utilizable, one must bear in mind, above all, the liberating force conditioned by "forgetfulness" in the world. In which shines again that truth of the necessity to lose oneself, to save oneself, which up to this time has had a religious significance exactly because no attempt is made to recognise in the economic the character of utilization inaugural of the world;

The magic world is thus one which bases its legitimacy for existence on the level of collective cultural creation, while the world of madness is a "world" which is not able to form itself precisely because it professes to be born unattached from those obviously necessary preliminaries which shouldn't present a further problem, the mad world professes to form itself unattached from a world where the significances which sleep are continually awoken, in a stuttering obscurity which surrounds excessive problems which leave reality always in an undecided and dangerously viscous state. In fact, de Martino thought "finding ones data in the elements, of the world is made possible through a living transcending putting oneself beyond the elements."

But placing oneself beyond the elements is not the same as removing oneself from them as they remain the starting point for going beyond, in the demartinian ethos of the transcending, that is to say of culture seen as a collective product and individual patrimony which are part of the elements and he doesn't uselessly deny

then as prior conditions to every force of presentification, of every person in the world who doesn't suffer excessively from dizziness. Exactly because the same elementary and indispensable elements of the world which result from the collective forces of the whole of humanity and of each individual culture in as much as that it has known how to construct and maintain an obvious elementary support of which it is dangerous to claim the possibility of being able to continually remove their sleeping disposability.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Binswanger L., Essere nel mondo, Astrolabio, Roma 1973.
Binswanger L., Per un'antropologia fenomenologica, Feltrinelli, Milano 1964.
Cherchi P., Il signore del limite: tre variazioni critiche su Ernesto De Martino, Liguori, Napoli 1994.
De Martino E., Il mondo magico, Einaudi, Torino 1948.
De Martino E., La fine del mondo, Einaudi, Torino 1977.

Film di Guarigione, la Questione della Magia

Gilbert Lewis

St. Jhon's College
Dipartmento di
Antropologia Sociale
Università
di Cambridge

Ricordo una conferenza seguita da un film alla "Royal Society of Medicine" a Londra: un anfiteatro con file di banchi di legno, dottori in abito grigio che ascoltavano l'oratore, uno psichiatra, che parlava di trance e di guarigione. Aveva girato la maggior parte del film lui stesso - sequenze di trance e di fenomeni di possessione in Kenya, Trinidad, Tennessee, Tanzania, Haiti e Brasile.
Si tratta di un bel po' di tempo fa e non ricordo con certezza i nomi e i luoghi, ma di sicuro alcune sequenze avevano del mistero ed il potere di scioccare.
Lo psichiatra era affascinato dalla trance. Il suo tema era il possibile parallelismo fra la trance, 'la piccola morte', la possessione e certe forme di trattamento psicologico come l'abreazione, la drammatizzazione e il lavaggio del cervello.

Ricordo la fascinazione e lo shock, la confusione delle immagini, l'imbarazzo dell'antropologa, chiamata a fare un commento, alla fine.
Perché era imbarazzata? Forse per le immagini - una donna che si contorceva convulsamente, posseduta da Erzulie, dea dell'amore, ed un'altra che, con selvaggia frenesia, era posseduta dagli Ogun, giovani Sambaru che saltavano e tremavano; in parte dal caleidoscopio dei mutamenti improvvisi da un popolo, un luogo e una cultura a un altro prima ancora che avessimo la possibilità di capire e o che ci venisse data una spiegazione. Forse dai sottintesi di un genere effimero, quei film del tipo "crediatelo o no" che danno ad intendere di essere verità documentaria, pubblicizzati da poster pieni di punti esclamativi - Ecco i selvaggi!! Guardateli nei loro riti barbarici! La Magia! I coccodrilli!
La materia ha un grande potere di attrazione sul pubblico e attira per motivi validi e per motivi discutibili (fascino, forse voyeurismo - ma anche interesse in ciò che è possibile? - quali sono i limiti del comportamento umano? il normale? il naturale? il problema della guarigione?).

Con un'accumulazione di esempi finalizzati a sostenere l'argomento, lo psichiatra voleva esprimere e affermare le sue opinioni sul potere psicologico della trance su un potenziale fisiologico universale che è riconosciuto da molto tempo nella pratica e utilizzato in molte culture.

Lo psichiatra voleva esprimere e affermare le sue opinioni sul potere psicologico della trance con un'accumulazione di esempi, il corrispondente di un processo che sostiene un argomento su un potenziale fisiologico universale che è riconosciuto da molto tempo nella pratica e utilizzato in molte culture.
Ma mentre lo psichiatra organico può essere interessato a dimostrare un potenziale biologico universale, o i poteri della suggestione, o a mostrare come popoli diversi facciano cose simili, l'antropologo è disturbato da comparazioni effettuate in modo affrettato, senza contesti o interpretazione,

dalla mancanza di significati culturali, dall'esposizione di persone come "casi" o "campioni" ma senza scoprire ciò che esse pensano o i loro punti di vista.
Io sono attratto in entrambe le direzioni: vedere la varietà del comportamento e dell'esperienza umana, l'accumulazione di esempi. Il film fa questo singolarmente bene. Mette in grado di assistere ad una varietà straordinaria di comportamenti, di scoprire somiglianze.
Io voglio anche capire casi particolari in maggiore profondità. Il film può mostrare le reazioni delle persone, esplorare le relazioni individuali e i sentimenti. Ma un film crea anche i suoi propri significati e può fuorviare o travisare. La parola "arte" applicata alla produzione di un film (e la magia del film) può suggerire abilità, trucchi della tecnica, sotterfugi, ma anche verità e bellezza. La magia è nella cinepresa, nel montaggio o in ciò che è effettivamente accaduto? Senza contesto, interpretazione o l'aiuto di una spiegazione le immagini del film possono fuorviare. Io voglio vedere i gesti della guarigione, il ritmo e il tempo delle azioni; spero di vedere a fondo nella relazione tra guaritore e paziente.
Ma le azioni viste unicamente in superficie, dall'esterno, non necessariamente rivelano il loro significato. Se la percezione della magia sta nell'occhio dell'osservatore e dipende in parte da credenze dalle aspettative e dall'attenzione, proprio la stranezza di azioni non familiari ci intrappola.
Esse possono stimolarci o imbarazzarci, incantarci o disgustarci.
Noi chiamiamo certe cose "miracoli" e "magia" in parte perché mettono alla prova le nostre capacità di spiegarle. Ma questo non è abbastanza: se così fosse, noi saremmo circondati dalla magia e dai miracoli - le corna di una lumaca che si ritirano quando vengono toccate e poi ricrescono, l'uovo che diventa pulcino - basta che ci fermiamo a osservare e riflettere.
Il mistero, però, scompare, quando qualcosa diventa familiare. La magia può svanire nel momento in cui viene spiegata. Dunque, chi deve decidere ciò che può essere considerato "magia"? E il film dovrebbe nascondere o mostrare? Quanto attentamente dovremmo osservare? La speranza di guarire può essere molto urgente, personale e intensa per il paziente. La qualità dell'attenzione, la speranza e le credenze dei partecipanti sono cruciali per la guarigione stessa, per la valutazione dell'efficacia e per la comprensione del processo di guarigione.
Condividere, rappresentare o analizzare alcuni o tutti questi aspetti in un film col rispetto per le persone coinvolte richiede sia abilità che arte.
Ci sono aspetti privati e pubblici della sofferenza. Penso che sia stato James Agee a scrivere: "Anche l'arte più bella, di fronte al dolore umano deve indurre in noi una certa vergogna per essere dei voyeur". Questa frase, forse, ci fa fermare a riflettere sulla nostra posizione di spettatori e su quali interessi e quali punti di vista questo o quel film rappresentino.

FILMS OF HEALING, THE QUESTION OF MAGIC

Gilbert Lewis

ST. JHON'S COLLEGE
DEPARTMENT OF SOCIAL ANTHROPOLOGY
UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

I remember a lecture followed by a film at the Royal Society of Medicine in London: an amphitheatre with rows of wooden benches, doctors in grey suits, listening to the speaker, a psychiatrist, talking about trance and healing. He had shot most of his film himself - sequences of trance and spirit possession in Kenya, Trinidad, Tennessee, Tanzania and Haiti and Brazil. It was quite a long time ago - I can't remember the places and names for sure. Certainly some of the sequences had mystery and power to shock.

The pychiatrist was fascinated by trance. His theme was the possible parallel between trance, 'the little death', spirit possession, and certain forms of psychological treatment such as abreaction, acting out and brainwashing.

I remember the fascination and the shock, the confusion of images, the embarrassment of the anthropologist called on to comment at the end.

Why was she embarrassed? Perhaps by the images, a woman writhing in possession by Erzulie, goddess of love, and another in fierce frenzy possessed by Ogun, young Samburu men jumping and trembling; partly by the kaleidoscope of sudden switches from one people, place and culture to another before we had much chance of explanation or understanding. Perhaps by overtones of a short-lived genre, those 'Believe it or not' films purporting to be documentary truth advertised by posters full of exclamation marks - See the Savages! See them at their Barbaric Rites!! The Magic! The Crocodiles!

The subject has great power to draw a public and it draws us for valid and for questionable reason (fascination, voyeurism maybe, but also the interest in what is possible? what is the range of human behaviour? the normal? the natural? the question of healing?). The psychiatrist wanted to make his points about the psychological power of trance by an accumulation of examples, the parallels of process supporting an argument about a universal physiological potential which has long been recognised in practice and exploited in many cultures. But while the organic psychiatrist may be interested in demonstrating a universal biological potential, or the powers of suggestion, or showing how different peoples do similar things, the anthropologist is disturbed by the haste of comparisons without contexts or understanding, by the lack of cultural meanings, by the exposure of people as cases or specimens, but without finding out what they think or their points of view.

I'm draw in both directions: to see the variety of human behaviour and experience - the accumulation of examples. Film does this uniquely well. It enables one to witness an extraordinary variety of behaviours, to discover resemblances. I also want to understand particular cases in greater depth. Film can show people's reactions, explore individual relationships and feelings. But film also creates its own meaning and may mislead or misrepresent. The word 'art' applied to the making of film (and the magic of film) can suggest skill, tricks of technique and deception, as well as truth or beauty. Was the magic in the camera, in the editing, or in what actually happened? Without context, interpretation or help in explanation, the moving picture may mislead.

How much can be told just by looking? I want to see the gestures of healing, the pace and timing of actions; I hope to gain insight into the relationship between

the healer and the patient.
But actions seen solely on the surface from outside do not necessarily reveal their meaning. If the perception of magic lies in the eye of the beholder, and depends partly on beliefs, expectations and attention, the very strangeness of unfamiliar actions traps us. They can challenge or perplex, enchant or repel us. We call things miracles and magic partly because they defy our abilities to explain them. But that is not enough: if it were, then we are surrounded by magic and miracles - the snail's horns which melt away when you touch them and then grow back, the egg that turns into a chick - if we only stop to look and think.
But mystery fades as something becomes familiar; magic may vanish when it is explained. So, who is to judge what counts as magic? And should the film hide or expose? How closely should we look? Hope of healing can be so urgent, personal and acute for the sufferer. The quality of attention, the hopes and beliefs of those who participate are crucial in healing, in the evaluation of efficacy, and in the understanding of healing. To share, to represent or analyse some or all of these through film with respect for the people involved demands both skill and art. There are public and private aspects to suffering. I think it was James Agee who wrote: 'Even the finest art before human pain must induce in us a certain shame at being voyeurs'. His sentence perhaps makes us pause to think about our position as viewers and what interests and whose point of view this film, or that one, represents.

Sud e Magia

Ricerca Etnografica e Cinema Documentario sul Mezzogiorno d'Italia nel Secondo Dopoguerra

Tullio Seppilli

Questo testo è apparso su "La Ricerca Folklorica", n. 8, ottobre 1983 e si pubblica per gentile autorizzazione

1. Negli anni del secondo dopoguerra si manifestò in Italia una vera e propria "rinascita" delle scienze umane.
Come è noto, la vecchia ricerca antropologica e sociologica del periodo positivistico, che aveva raggiunto posizioni di grosso rilievo nell'ultimo trentennio del XIX secolo, era già entrata in una crisi profonda intorno alla prima guerra mondiale. E d'altronde il suo superamento era avvenuto nella chiave di uno storicismo marcatamente idealistico e fondato su una concezione della storia come sola storia etico-politica delle classi egemoni: talché esso si era tradotto, di fatto, nella obliterazione dell'interesse per la analisi delle classi subalterne e, insieme, in un sostanziale rifiuto delle indagini empiriche "sul presente". La caduta, poi, di interi settori di ricerca e la compromissione ideologica di taluni altri era stata consapevolmente perseguita da un regime, come quello fascista, che aveva fondato sui miti della stirpe e della razza e sulla mistificazione della storia e della realtà del Paese la sua politica di controllo e organizzazione del consenso.
Così, per molti giovani intellettuali italiani, la Liberazione aprì drammaticamente il problema della scoperta della vera realtà del Paese e, ad un tempo, il problema della scoperta di quanto avevano prodotto nel frattempo in altri Paesi - in termini conoscitivi e metodologici - le molteplici discipline che pongono al centro della propria analisi la condizione dell'uomo e della società.
Fu questo l'inizio di un lungo e difficile percorso. La acquisizione delle nuove tematiche e dei nuovi strumenti di indagine, il loro ripensamento teorico-metodologico, la loro validazione critica in una società, come quella italiana, lacerata da contraddizioni profonde e da estesi e differenziati fenomeni di rapido cambiamento, furono operazioni, tutte, che si scontrarono inevitabilmente con grosse difficoltà, oggettive e soggettive, e con notevoli resistenze di vario segno (giacché ogni sviluppo nella conoscenza scientifica dei processi sociali, e il costituirsi stesso delle strutture istituzionali adeguate a produrlo, non possono non incidere, in qualche modo, sui precedenti equilibri intellettuali e politici e, in generale, sui rapporti di classe, di egemonia e di potere).
E non fu certo un caso se la rinata ricerca antropologica italiana principiò a cimentarsi, allora, sulle condizioni di vita e le forme culturali tradizionali delle classi rurali subalterne nell'area più emarginata dai grandi processi di modernizzazione del Paese: il Mezzogiorno (dove peraltro ebbero parallelamente luogo in quegli anni, ma in una logica sostanzialmente autonoma, anche inchieste condotte da antropologi stranieri, nordamericani in gran parte, discendenti alcuni di vecchi emigrati meridionali, ma anche francesi e di altre nazionalità).
Qui, infatti, fu più facile la intersezione del nuovo pensiero antropologico con le precedenti esperienze della ricerca folclorica e con la problematica che era stata propria delle grandi scuole "meridionalistiche" sin dalla fine

del secolo XIX. E qui, esso poté trovare una significativa mediazione nello spazio aperto in quegli stessi anni, e con notevole rilievo, da una originale produzione saggistica, a metà fra la inchiesta e il memoriale, che ebbe quali più significativi protagonisti uomini come Carlo Levi, Rocco Scotellaro, Danilo Dolci.

2. Al centro della rinascita di una riflessione e di una ricerca antropologica, nell'Italia del secondo dopoguerra, sta indubbiamente la figura di Ernesto de Martino (1908-1965). Emblematici furono, in quegli anni, il suo intenso e travagliato cammino che partendo da una matrice idealistico-crociana lo portò ad allargare l'orizzonte della riflessione storicistica al "mondo primitivo", alle civiltà "altre", nella prospettiva della costruzione di un più largo umanesimo fondato sul marxismo e alimentato dai più diversi contributi del pensiero filosofico-scientifico contemporaneo - fenomenologia, psichiatria, psicoanalisi, etnologia, storia delle religioni -; la sua irriducibile battaglia in difesa della "ragione" e della "civiltà moderna" contro ogni rigurgito misticheggiante e ogni tradizione irrazionalistica; la sua precisa "opzione di campo", che ebbe a tradursi in una attiva e appassionata militanza nel movimento operaio e contadino, in una individuazione del proprio ruolo di "intellettuale organico" come protagonista di una attività scientifica di ricerca finalizzata a chiarificare la pratica politica di liberazione, e nella definizione di una metodica di inchiesta in cui fra "chi indaga" e "coloro cui l'indagine si rivolge", la comune tensione ad "essere nella medesima storia" e a "costruire un futuro diverso", costituisce la condizione stessa dell'esito conoscitivo della ricerca.
Fu soprattutto fra i contadini del Mezzogiorno d'Italia, appunto, che Ernesto de Martino lavorò, attraverso ricostruzioni storiche e campagne di inchiesta divenute ormai classiche, per verificare, insieme alle opzioni di fondo, i modelli di indagine che costituirono il filo conduttore del suo impegno scientifico: la ricostruzione delle complesse condizioni che incidono come fattori di "continuità" o "innovazione", nel determinarsi storico della cultura, la messa in luce dei canali e dei modi concreti attraverso cui si realizzano i grandi processi di egemonia e di circolazione culturale fra classi dominanti e classi subalterne, la individuazione degli elementi di precarietà negli assetti di esistenza del mondo popolare - la presenza del "negativo" e i rischi che ne derivano - come matrici oggettive di specifiche forme di vita psichica e di cultura e come oggettivi fattori di persistenza di una concezione magica dei rapporti con la realtà. E in particolare la verifica empirica - in un Mezzogiorno caratterizzato dalla persistenza massiccia di numerosi sincretismi pagano-cattolici - di quel modello interpretativo del "magico" che Ernesto de Martino aveva in precedenza costruito lavorando su materiali espunti da indagini condotte, in epoche e luoghi diversi, nel contesto di gruppi etnico-culturali ascrivibili al cosiddetto "mondo primitivo extra-europeo": la interpretazione, cioè, della ritualità magica come "tecnica di riscatto" nel corso della quale, attraverso la "destorificazione rituale" di uno "stato negativo" e il suo riferimento a un "orizzonte mitico" in cui la salvezza appare già garantita, viene scongiurato il "rischio di non esserci" - il rischio cioè che l'angoscia prodotta dal "negativo" incida sull'individuo deter-

minando una vera e propria rottura della sua unità e autonomia psichica ("crisi della presenza") - e viene recuperata così la sua capacità di porsi come attivo soggetto di comportamenti consapevoli.

3. Intorno alla metà degli anni '50, mentre risorgeva la ricerca antropologica ed erano in pieno corso le memorabili inchieste di Ernesto de Martino nella Lucania e nelle Puglie, prendeva avvio in Italia anche un nuovo tipo di cinema documentario indirizzato alla riscoperta della effettiva realtà del Paese.
Certo, un tal tipo di documentario nacque sulla scia del grande cinema neorealista, che appunto in quegli anni stava raggiungendo la sua massima espansione. E come quest'ultimo, anche il documentario privilegiò una direzione di approccio e di impegno civile che era insieme scoperta e denuncia delle condizioni di esistenza che segnavano la vita e la morte nei ceti meno garantiti, nelle aree più povere ed emarginate, nelle situazioni ai limiti della precarietà.
Appunto su tali condizioni venne focalizzato allora lo strumento cinematografico per documentare - nelle più diverse aree del Paese - i casi che apparivano volta a volta più emblematici: l'incubo delle ricorrenti alluvioni nei centri abitati del Delta Padano, la arcaica staticità e l'isolamento invernale degli sperduti villaggi di montagna, lo squallore e l'assenza di ogni servizio civile nelle borgate della periferia romana investita dalla speculazione edilizia, l'emarginazione dei vecchi e la mancanza di spazi adeguati per i bambini nelle grandi città, i "vinti" che si contendono un ultimo disperato rifugio nei dormitori pubblici, la pesante giornata delle prostitute nelle case e nelle strade dei quartieri popolari, la vita senza futuro degli ultimi protagonisti dei vecchi mestieri condannati inesorabilmente a scomparire sotto l'urto dei processi di cambiamento, i drammi dell'emigrazione dal Sud al Nord e la difficile integrazione degli immigrati nelle metropoli del Triangolo industriale, la piaga della miseria e del persistente analfabetismo in larga parte delle regioni meridionali; le dure condizioni di lavoro e di esistenza dei pastori sardi, dei pescatori siciliani, dei contadini dell'intero Mezzogiorno. Emerge da questi documentari così, tutta una "umanità dolorante" che costituiva l'altra faccia del "progresso" e del "miracolo economico".
E tuttavia, di questo cinema documentario sono da sottolineare almeno due specificità.
Innanzitutto, che pur muovendosi sul terreno dell'impegno di scoperta e denuncia delle realtà più precarie che fu proprio, come si è detto, del grande cinema neorealista (e peraltro di molta parte del dibattito politico-culturale di quel periodo), esso risente di una influenza diretta, tematica e metodologica, della rinata antropologia italiana. Si trattò in effetti, in quegli anni, di una vera e propria intersezione fra antropologia culturale e cinema documentario (o, se vogliamo, fra antropologi e documentaristi): la quale ebbe il suo principale supporto istituzionale nelle molteplici attività condotte a partire dal 1953 dal Centro Italiano per il Film Etnografico.
In secondo luogo va sottolineato come in tale quadro, sin dalla fine degli anni '50, emerge un particolare filone di cinema documentario che appare riferirsi assai strettamente alla tematica, e ai luoghi stessi, delle inchie-

ste condotte sul "mondo magico" del Mezzogiorno d'Italia da Ernesto De Martino. É una tematica, questa, più propriamente "etnografica", che risulta invece pressoché assente nel cinema a soggetto. Si tratta di documentari - cui diedero talora una diretta consulenza scientifica lo stesso de martino o taluni suoi collaboratori - i quali esplorano nelle varie regioni meridionali le ritualità di difesa magica e le figure dei "maciari", i residui del lamento funebre arcaico, la fenomenologia del "tarantismo", i persistenti sincretismi pagano-cattolici nei pellegrinaggi e nelle grandi festività religiose. Ed è la tematica, appunto, che riprendendo il titolo di uno dei più noti lavori demartiniani, possiamo emblematicamente racchiudere nei termini di Sud e magia.

THE SOUTH AND MAGIC

ETHNOGRAPHIC RESEARCH AND DOCUMENTARY CINEMA IN SOUTHERN ITALY AFTER THE SECOND WORLD WAR

Tullio Seppilli

This article first appeared in "La Ricerca Folklorica", n. 8, October 1983, and is republished here with kind permission

1. *In Italy in the years following the Second World War there occurred a real re-birth in the humanities. As is well known the old anthropological and sociological research of the positivistic period, which had attained a position of great importance during the last thirty years of the nineteenth century, was already in deep crisis around the time of the First World War. However its being overtaken was a feature of a historicism markedly idealistic and based on the conception of history as being only the ethical political history of the hegemonic classes: so that it, in fact, led to the obliteration of interest in analyses of the subordinate classes, along with a substantial rejection of empirical research "on the present".*

The decline and fall of entire sectors of research and the ideological compromising of some others was consciously carried out by a regime, like the fascist one, which was founded on myths of lineage and race, historical mystification and the political control and organization by consent of the reality of the nation.

Thus for many young Italian intellectuals the Liberation of their country dramatically opened up the problem of discovering what was the genuine state of their nation. Also, after a while, they had the additional problem of discovering how much progress had been made - in the meantime in other countries in methodological and cognitive terms - in the multiple disciplines which have as the centre of their study the analyses of man's condition in society.

This was the beginning of a long, difficult road. The acquisition of new themes and new research instruments, their theoretic-methodogical reconsideration, their critical validation in a society such as the Italian one of that time, torn as it was by profound contradictions and wide reaching differential phenomena of rapid change, were all operations naturally fraught with great difficulties, both subjective and objective. They also came up against notable resistance of various types (since every development acquiring scientific knowledge of the social process, is, itself, built on the institutional structure capable of producing it, and cannot but, in some way, etch itself onto the preceeding intellectual/political balance, and in general on class relationships, hegemony and power).

It was thus certainly not by sheer chance that the renaissance of Italian anthropological research commenced by firstly focusing itself on the living conditions and traditional cultural forms of the subordinate rural class in the area of Italy most marginalized by the processes of modernisation, the South. It also should be said that it was at the same time the subject of study, in those years, but using a logic substantially independent, by foreign anthropologists, mainly North Americans, some the descendants of Southern emigrants, but also of French and other nationalities.

In fact, in the South, it was easier to insert the new anthropological line of thought with the previous experience of folkloristic research and the problems

which belonged to the great "Southernist" school of end of the nineteenth century. Here, they could find in those open years, space for the new anthropological thrust assisted by a factor of considerable importance, the output of original writing, midway between research and folk memories, which had among its most significative figures men like Carlo Levi, Rocco Scotellaro and Danilo Dolci.

2. Without a doubt the figure of Ernesto de Martino (1908-1965) stands at the centre of the renaissance of anthropological thought and research in Italy after the Second World War. His intense and troubled road in those years was symbolic, beginning from an idealistic crusade it took him beyond the historical reflections of the "primitive world", to the civilisation 'beyond', to the prospective of building a greater humanism founded on Marxism and fed by the most diversely thoughtout contemporary philosophical/scientific contributions- psychological phenomenological, psychoanalytical, ethnographical, and historico-religious. His was an uncompromizing battle in defence of the "truth" and "modern civilisation"; against every regurgitated myth and every irrationalistic tradition. His precise "choice of field", was translated by the active and passionate militancy of the workers and peasants movement, in the self definition of his role as "organic intellectual", as protagonist in an activity of "scientific" research which had the aim of clarifying the 'political' principles of Liberation. Also, he decided on a precise definition of the methodological research in which "who investigates" and "who is investigated" is determined, as well as the common feeling of "being part of the same history" and "building a different future", forms part of the same end product of cognitive research. Above all it was among the peasants of Southern Italy where Ernesto de Martino, worked, using historical reconstructions and means of research already considered to be classics of their sort, to verify together with his basic options, the models of research which constitute the continuing thread of his scientific work. These include, the reconstruction of the complex conditions which have an effect as factors of "continuity" or "innovation", historical determinators of culture, revealing the ways and concrete factors through which the great hegemonic processes and the cultural circulation between dominant and subservient classes are realised, the highlighting of the precarious element in the order of common daily existence - the presence of 'negative elements', and the risks they bring - as specific matrices of psychic forms of life, and culture and as persistent objective factors in the relationship between magical conceptions and reality. And especially the empirical verification - in a South characterised by the solid persistence of numerous pagan-Catholic syncretisms - of the model interpretated as 'magic' that Ernesto de Martino had previously constructed on material cancelled out by the research conducted, in different times and places, in the context of ethnic-cultural groups ascribed to the so called "extra-primitive European world".
The interpretation, of the magical ritual as "redemption technique" in the course of which, through the "exorcism ritual" of a "negative state" and its reference to a "mythical horizon" in which salvation is already guaranteed, and the "risk of not being there" is beseeched for; the possibility, that is, the anguish produced by a "negative" answer cuts into the individual producing a

breakdown in his or her psychological unity and autonomy ("a presence crisis") and thus his or her capacity to project themselves as a normal fully aware person.

3. Around the middle of the 1950's whilst anthropological research flourished again and the memorable investigations of Ernesto de Martino in Lucania and Apulia were in full flow, there began in Italy the creation of a new type of documentary cinema directed at the rediscovery of the effective reality of the nation.

Certainly, this type of documentary was born on the back of the great neo-realistic cinema, which in those years was arriving at the zenith of its expansion. And like the last mentioned, the documentary also enjoyed an approach and civil commitment which both involved the "discovery and denouncement" of the living conditions which dictated life and death in the less privileged classes, in the poorest marginalized areas, situations limited by the precariousness of existence.

The cinema became the instrument which documented - in the most diverse areas of the country - the cases which were most representative of the state of the nation: the nightmare of recurrent flooding in the Padano Delta, the archaic changeless conditions and winter isolation of solitary mountain villages, the squalor and absence of all social services in Roman suburbs invaded by property speculators, the emargination of the old and lack of adequate space for children in big cities, the "losers" who contended for the last refuge in public dormitories, the heavy days work of the prostitutes in the brothels and streets of the lower class districts, the futureless life of the last workers of occupations destined to be made redundant by "the march of progress", the dramatic migration from the South to the North and the difficult integration of immigrants into the metropolitan centres of the "Industrial Triangle, the plague of misery and persistent illiteracy in Southern regions: the hard life and working conditions of Sardinian shepherds, Sicilian fishermen, of the whole Southern peasantry. Thus from these documentaries there emerges a "suffering" humanity, which constitutes the other face of "progress" and the "economic miracle".

In any case there are two elements of this documentary cinema which must be underlined.

Above all, even if the focusing on the work of the discovery and denouncement of the most precarious aspects of reality was done, as is said , by the great neo-realist cinema (and it was also responsible in major part for the political/cultural debate of that period), it was also the beneficiary of a 'direct' influence in terms of methodology and theme from the renaissance of Italian anthropology.

In those years, there was in effect, a real meeting between cultural anthropology and the documentary cinema (or, if you want, between anthropologists and documentary film-makers): which received its principle institutional support from the multiple activities conducted, beginning in 1953, at the Centro Italiano per il Film Etnografico.

The second point which needs stressing is, that framework, which lasted up until the end of the 1950's, emerged from a particular line of documentary cinema which appears to apply itself strictly to a theme, specific locations and

the research conducted by Ernesto de Martino into the "magical world" of Southern Italy. This theme is more truly "ethnographic", and results as being all but absent in the cinema of fictional feature films. These documentaries - in which de Martino's hand, or one of his collaborators, had a direct influence in the sense of scientific consultancy - explore in various Southern regions, magic rituals, the figure of the "maciari", the residue of archaic funeral rites, the phenomena of 'tarantism", the persistent pagan-Catholic syncretism in the pilgrimages and great religious festivals.
It is exactly that, the theme, which going back to the title of one of the most important demartinian documentaries, we can symbolically describe in the terms of "Sud e Magia".

Il Documentario Etnografico "Demartiniano"

Clara Gallini
Università di Roma

Questo saggio è apparso su "La Ricerca Folklorica", n. 3, aprile 1981 e si pubblica per gentile autorizzazione

La produzione di documentari etnografici in Italia è tardiva, limitata e sporadica. Risente nel complesso di tutti i limiti che la ricerca in generale ha avuto da noi, con in più l'aggravante di condizioni economico strutturali che han sempre servito da freno piuttosto che da incentivo. Pur entro questi condizionamenti negativi, se se ne seguono le diverse tappe (per quanto a diversi livelli di maturità formale e contenutistica) si scopre immediatamente che essa si snoda con poche eccezioni lungo un filo rosso unitario: la tematica del folclore magico- religioso del Sud. Questo fatto può essere visto come una limitazione, ma anche come una specificità che va almeno compresa storicamente. In effetti, in questo la documentaristica cinematografica non fa che riflettere o accompagnare una scelta di campo che ha prevalso per un buon ventennio nella nostra ricerca sul campo, la quale solo da non molto ha iniziato ad articolarsi in direzioni più varie. A questo punto, il riferimento a Ernesto De Martino diventa già intuitivamente ovvio, anche prima di apprendere che nella realtà il primo inizio della nostra documentaristica con pretese, in un certo qual modo, di conoscenza scientifica molto deve a lui sia sotto forma di intervento diretto sia di ispirazione più generica. Questa precisa scelta tematica era stata per lui frutto della scoperta della specificità culturale del nostro mezzogiorno caratterizzato da una sua propria storia e da un suo proprio modo di rispondere alla miseria e all'oppressione sociale. La documentaristica etnografica avrebbe fatta propria questa indicazione, proseguendo poi per questa strada anche secondo percorsi relativamente autonomi, sia come scelta di soggetti che come lettura attraverso le immagini: ma il campo rimase, come si è detto, abbastanza precisamente circoscritto. E' una produzione che complessivamente si concentra tra la fine degli anni '50 e il primissimo inizio dei '70 e che a sua volta potrebbe essere suddivisa all'incirca in due periodi: il primo, caratterizzato dalla presenza di De Martino (ricordiamo che morì nel 1965) e con una prevalenza di argomenti per lo più circoscritti entro il suo campo di interessi (lamento funebre, rituali magici, tarantismo), il secondo che scopre le grandi feste religiose del Sud, ed eventualmente ricorre alla consulenza di altri studiosi. Più recenti i cambiamenti, sostanziali e problematici: da un lato, l'affermarsi di una struttura televisiva che diventa, al posto del circuito cinematografico, l'unico luogo deputato per la produzione e diffusione di un documentario. D'altro lato, il sorgere dei primi tentativi di articolare maggiormente i campi di ricerca di una documentaristica scientifica - comunque limitatissima a causa delle oggettive carenze di supporto da parte di Enti pubblici - che inizia a rivolgere la propria attenzione anche alle regioni centro-settentrionali e tocca argomenti anche diversi da quelli di folclore magico-religioso.

In questa nota cercheremo soprattutto di ripercorrere il primo itinerario di quei documenti che chiameremo "demartiniani" perché in qualche modo connessi alla figura del nostro grande etnologo. Di fatto, l'importanza di De

Martino non si esaurisce nell' aver aperto un campo di tematiche che per la loro potente suggestione anche visiva avrebbero anche sollecitato l'occhio di chi fosse stato dietro una macchina da presa. Dobbiamo a De Martino in primo luogo la novità di un'indicazione: quella dell'opportunità di una stretta collaborazione tra ricerca scientifica ed impiego del mezzo filmico a suo supporto. A livello europeo era questa un'esigenza sentita ed anche realizzata da tempo: basti pensare al cospicuo materiale etnografico raccolto, già nel periodo tra le due guerre, in vari istituti di diverse nazioni d'Europa e degli Stati Uniti. In Italia la situazione era ben diversa, né si può dire che le cose siano molto cambiate da allora, se non nel senso di un più generalizzato interesse rivolto dall'etnologo (o antropologo, o demologo) all'impiego dei mezzi di comunicazione di massa, interesse che peraltro stenta a tradursi in ipotesi scientifica precisa e che inoltre continua a scontrarsi con ostacoli economici e istituzionali assai consistenti. Per gli anni cui ci riferiamo, De Martino fu l'unico studioso del suo campo - che pur comportava anche la presenza di nomi illustri - a dimostrare una considerevole apertura nei confronti del mezzo, come avrebbe anche teorizzato, sia pure tardivamente e entro termini che oggi ci appaiono inadeguati[1]. Non va dimenticato che già nel 1953, quando realizzò la consulenza scientifica di *Lamento funebre* di Michele Gandin, De Martino progettava che quel documentario potesse essere la prima voce di una "enciclopedia cinematografica" che non si sarebbe mai potuta realizzare per mancanza di mezzi. Alla arretratezza culturale dei nostri Enti pubblici, che avrebbero potuto e dovuto essere i promotori naturali di iniziative in questa direzione, si doveva accompagnare (il sospetto è più che legittimo) una certa diffidenza da parte di molti dei nostri studiosi, ancorati a una concezione restrittiva della cultura che, nel pur legittimo privilegio della parola scritta (insostituibile in un linguaggio astratto), finiva aristocraticamente per rifiutare il ricorso a mezzi percepiti come divulgativi e quindi di categoria.

Per questi motivi va rivalutata in tutta la sua consistenza la anticipatrice capacità di De Martino nell'individuare nel mezzo filmico uno strumento da non trascurare, anche se sarebbe rimasto aperto e tutto da ridefinire il problema della esatta direzione verso cui dovesse andare il suo impiego e quali rapporti dovessero esistere tra ricerca e immagine.

D'altra parte, l'anticipatrice lungimiranza di De Martino - che anche sotto questo aspetto, come in molti suoi altri, si traduceva in isolamento di forze e si scontrava anche con precise difficoltà di ordine economico - doveva inevitabilmente essere pagata con tutta una serie di limiti nel rapporto tra etnologo e regista.

Casualità delle collaborazioni - e quindi limitatezza nel numero dei prodotti e assenza di un loro inserimento entro la linea coerente di un progetto unitario - e mancanza di una reale ricerca comune all'etnologo e al regista, pur nell'ambito delle rispettive competenze, sono le due principali carenze della documentaristica dell'età demartiniana, che neppur oggi si possono dire superate. Questi limiti sono accentuati dallo stesso ambiguo statuto di quel genere "documentario", particolarissimo oggetto ieri come oggi assieme concepito come "documento" (cioè testimonianza di una realtà oggettiva perché priva della finzione scenica) e come specifica forma d'arte, in

qualche modo intesa come "minore" rispetto a quella "maggiore" propria del lungometraggio a soggetto. E' questa un'ibrida struttura di linguaggio che deriva al documentario dal non aver chiarito la propria funzione e i propri destinatari, sia ieri quando la produzione era privata e il pubblico era quello delle sale cinematografiche, sia oggi in pieno regime televisivo.

Quanto agli anni che ci interessano, le ragioni economiche di questo discorso ci vengono appropriatamente descritte da Carpitella in due brevi saggi, che hanno anche il merito di essere i primi a mettere un pò di ordine nella nostra informazione[2]: grande responsabile è la famigerata formula dei premi governativi che sovvenzionavano la produzione privata per lo più favorendo la messa in circolazione di prodotti scadentissimi e realizzati a costi molto bassi. La diseducazione del pubblico cinematografico provocava nel pubblico effetti di noia e di defilamento generale. Quale destinatario dunque poteva trovare un documentario etnografico? Come migliorare la riflessione sui suoi destini, se queste erano le condizioni oggettive entro cui erano costretti a muoversi anche i meglio intenzionati? Caso limite di questa situazione di precarietà e di dipendenza è l'esempio di quei tre minuti, straordinariamente forti, di ripresa del ballo di una tarantata (regista Mingozzi) che finì per far parte del film a episodi *Le italiane e l'amore*, acquistando - proprio perché veniva messo in relazione con vicende erotiche di vario argomento - un significato diverso da quello che il documento avrebbe potuto fornire se fosse stato altrimenti contestualizzato. Quanto ai due documentari "demartiniani" di Ferrara, *I maciari* e *Il ballo delle vedove*, parte del materiale raccolto durante le loro riprese, e precisamente i particolari che puntano sull'erotismo e la violenza (la donna che schizza il latte sul malato, nel rituale esorcistico dell'Argia, e la decapitazione agonistica di un pollo) furono inseriti nel lungometraggio a soggetto *Italiani come noi* di Pasquale Prunas.

Sul piano dei contenuti, il difficile se non ambiguo statuto del documentario avrebbe comportato una serie di conseguenze. Il fatto che esso ve-

nisse comunque considerato come prodotto d'arte e che quindi il comportamento culturale dei contadini del Sud venisse letto come oggetto spettacolare da tradursi entro forme artistiche, portò al prevalere della tendenza ad eliminare dal documentario tutti quegli elementi che fossero ritenuti di disturbo e ad introdurne altri che in qualche modo lo nobilitassero e comunque lo portassero a un grado di maggiore accettabilità da parte di un gusto corrente, che peraltro, proprio sotto questi aspetti, ci sembra oggi sia stato a suo tempo condiviso anche dal regista. E' vero che le immagini già si imponevano, sufficientemente provocatorie e "sgradevoli". Ma proprio per questo si decise di intervenire drasticamente sulla colonna sonora e sul parlato. Ed ecco la voce declamatoria di Lilla Brignone che, con toni drammatici, di cui ora avvertiamo la totale incongruenza, copre e distrugge la bellezza anche formale dei lamenti funebri di *Stendalì*: caso eccezionale, ma molto significativo di una prassi cinematografica che ancora non si era posta il problema - invero estremamente complesso - del rapporto tra testimonianza orale e interpretazione scientifica. Solo a partire dal 1965 Di Gianni utilizzerà, per alcuni filmati, la tecnica dell'intervista, che peraltro è solo uno dei possibili modi di fare entrare in scena il documento orale. Nella stesura dei testi a commento si può ricorrere a nomi di letterati prestigiosi, come Pasolini (*Stendalì*) e Quasimodo (*La taranta*).
Sparisce il dialetto, come sparisce la musica popolare, a parte il rilievo quasi eccezionale che essa, per necessità di cose, riveste in *La taranta*. Il Commento musicale è peraltro sempre presente, con colonne sonore costruite *ad hoc*, anche se *Magia Lucana*, col suo impiego di registrazioni dal vivo (però da materiale d'archivio) avrebbe potuto costituire un buon punto di riferimento. Ritorna con frequenza (nei documentari di Di Gianni, ma anche in uno di Ferrara) il commento musicale di Egisto Macchi, che più che altro sembra voler suggerire un'atmosfera onirica, irreale, estraniata, cioè un mondo diverso dal nostro. Quanto al rapporto tra etnologo e regista - incontro tutt'altro che facile e a mio avviso ancora non risolto - fu nuovo ma anche non privo di intoppi e strozzature. Se è vero che le opere di De Martino servirono da efficacissimo stimolo per l'individuazione non solo di nuovi campi di ricerca ma anche specificamente di situazioni e località da filmare, va anche detto che il nostro etnologo non partecipò mai a una ripresa, raramente fu presente in fase di montaggio (*La taranta*; *Passione del grano*) e solo in un'occasione (*Passione del grano*) scrisse il testo di commento. Il suo ruolo di "consulente" ci sta anche a indicare come il documentario venisse concepito come testimonianza che interviene a cose fatte, cioè quando lo studio dell'etnologo sull'argomento si è già conchiuso o è in fase

di avanzata elaborazione. Ma le rispettive posizioni di etnologo e regista si chiariranno forse meglio dopo un pò di cronologia, che ci consenta di collocare la documentaristica etnografica "demartiniana" rispetto ai due referenti con cui doveva necessariamente fare i conti: la ricerca scientifica del nostro autore da un lato, l'insieme della produzione cinematografica (e in particolare dei lungometraggi a soggetto) dall'altro.

Morte e pianto rituale nel mondo antico, Sud e Magia e *La terra del rimorso* di Ernesto De Martino escono rispettivamente nel 1958, 1959 e 1961, avendo dietro (com'è prevedibile) un certo numero di anni di ricerca. Risale ben al 1953, come si è accennato, *Lamento funebre* di Michele Gandin, che trasse direttamente spunto da una frequentazione amicale tra etnologo e regista e da comuni speranze di mettere le basi per un lavoro scientifico più duraturo. De Martino si riservò il ruolo di consulente scientifico. Ma sono soprattutto gli anni 1958-1962 a rappresentare un momento culturale particolarmente fervido sia come intervento diretto di De Martino nel campo della documentaristica sia come suggestione esercitata dalla sua opera su registi che con lui avrebbero intrattenuto varie forme di rapporto di lavoro.

Il 1958 è l'anno in cui l'attività di De Martino si sviluppa anche verso tentativi di togliere la ricerca etnografica da quell'isolamento individualistico entro cui la manteneva la prassi accademica. Venne fondato quel Centro Etnografico e Sociologico destinato a breve vita, ma attorno al quale confluivano alcuni giovani attivi e entusiasti. Il Centro divenne patrocinatore - assieme al Museo di Arti e Tradizioni Popolari - del secondo documentario etnografico: *Magia lucana* di Luigi di Gianni, che avrebbe segnato l'esordio del giovane regista in un campo destinato a diventare specifico della sua attività. *Magia*

lucana ripercorre alcuni temi di *Sud e Magia* e *Morte e pianto rituale*, ne ripropone altri nuovi, sempre con quel tipo di lettura attenta al particolare gestuale che diventerà una delle caratteristiche dello stile di Di Gianni. Come primo lavoro scientifico del suo autore, i suoi risultati sono indubbiamente non banali e consistente la documentazione. I rilievi negativi che potremmo farvi sono limitati, ma indicativi dello spirito con cui si girava in quegli anni: poca attenzione alla documentazione orale, mancata indicazione delle località di ripresa e soprattutto mancata indicazione del grado di intervento del regista sul documento, che è evidentemente ricostruito. Non ho nulla in contrario alla ricostruzione, purché sia dichiarata e purché si indichi se si riferisce a una pratica ancora in atto oppure scomparsa. Comunque, la ricostruzione sta alla base anche del successivo documentario di Di Gianni, *Nascita e morte nel meridione*, del 1959 che a De Martino deve solo l'indicazione del luogo e dell'argomento da riprendere. Di fatto, in Di Gianni almeno per questi due documentari, che furono i più curati in quanto disponeva di mezzi e di tempo - la ricerca scientifica era parte di una prevalente ricerca stilistica nel senso di un rigore formale che lo portava a rifiutare come spuria ogni intrusione casuale ed accessoria e ad isolare il gesto emblematico dal mondo della quotidianità storica. Demartiniano quanto a temi e luoghi, demartiniano per il lungo e coerente interesse per il folclore religioso del sud, Di Gianni è forse il meno demartiniano nell'essenza del suo discorso. Se la Lucania dell'etnologo è una Lucania storica, immessa in un divenire mai conchiuso, quella del regista è astorica, fatta di volti e gesti antichi, fissati nella lenta solennità dei movimenti, in sguardi immobili che sembrano provenire da distanze immemorabili e senza tempo. Non so se De Martino in qualche modo avvertisse questa profonda, sostanziale divergenza tra il suo linguaggio e quello del giovane regista suo ammiratore più per sollecitazione fantastica delle proprie memorie che per reale adesione teorica al suo discorso. Sta di fatto che oggi - almeno per la nostra possibilità di presa di distanza critica rispetto a quanto avveniva oltre vent'anni fa - la lettura di Di Gianni ci richiama di più l'immagine che del contadino del Sud aveva proposto il Carlo Levi di *Cristo si è fermato ad Eboli*.

Riprenderemo più avanti la questione.

L'esperienza di *Magia lucana* fu comunque antesignana e avrebbe potuto crescere in direzioni ancora migliori, se si fossero date le condizioni strutturali appena un pò più favorevoli. Che invece, come si è detto, mancavano.

Gli anni '59-'60 continuano però ad essere segnati da altri intensi rapporti

tra De Martino e la documentaristica: mi riferisco anzitutto ai contatti con Cecilia Mangini e a Nino Dal Frà che allora rivolsero la loro attenzione - poi convertita verso altre direzioni - alla ricerca di alcuni comportamenti cerimoniali nel mondo contadino del Sud.
Del 1959 è *Stendalì* della Mangini, che trae il proprio titolo da una locuzione neo-greca: le campane a morto "suonano ancora". Ricostruisce una lamentazione funebre eseguita a Martano (Lecce) da donne ormai anziane, ma che sostengono il loro ruolo con eccezionale sapienza. E' evidente nella Mangini la ricerca di un linguaggio autonomo, che sottolinea gli aspetti ritmici e visionari del rituale e che è quanto mai distante da canoni neorealistici. Le registrazioni sono dirette, ma avvertiamo ora come elemento di disturbo l'impiego di una voce recitante (Lilla Brignone) che legge il testo di una lamentazione neogreca rielaborato, da una precedente traduzione ottocentesca, di P. Paolo Pasolini, in piena coerenza col suo interesse di quegli anni alla letteratura popolare. Quanto a De Martino, il suo intervento fu all'inizio del tutto indiretto, nel senso che la Mangini si mosse sull'onda di un interesse culturale sollecitato in lei dalla lettura delle sue opere e ricercò da sola la località da esplorare. A documento filmato, e visto anche da De Martino, ne avrebbe discusso con lui. I documentari di Nino Dal Frà - entrambi del 1960 - sono due: *Il gioco della falce* e *L'inceppata*, il primo indubbiamente di maggior respiro del secondo. *L'inceppata* - che ricostruisce un rituale d'amore: un giovane abbatte un albero e ne depone il ceppo davanti alla porta dell'innamorata - è un documento raccolto autonomamente dal regista, che poi ne discusse con De Martino in sede di montaggio e anche di stesura del testo di commento. *Il gioco della falce* ricostruisce un rituale della mietitura di S. Giorgio Lucano, che De Martino aveva potuto vedere in atto in una delle sue prime missioni in Lucania, ma che poi era stato abbandonato . De Martino suggerì di persona luogo, tema ed anche la principale chiave di lettura di questo rito che, mimando la caccia dell'uomo-capro simbolo dell' "animale del raccolto", intenderebbe destorificare il drammatico momento dell'uccisione del campo. Questa tematica, già presente nel capitolo *La messe del dolore in Morte e pianto rituale* (che però non utilizza quest'esempio) verrà da lui riproposta, sempre nel 1960, e divulgata su *L'Espresso mese*, presentando, con ricca documentazione fotografica, lo stesso esempio del "gioco della falce"[3]. Quanto al documentario, c'è forse da aggiungere che esso concede largo spazio anche alla seconda parte del rito: quella che, attraverso la derisione e il denudamento del padrone da parte dei contadini, consente anche l'espressione di forme controllate di protesta sociale. In questo senso, la lettura di Dal Frà - che anche curò il testo assieme a De Martino - mi pare vada verso direzioni meno rigidamente demartiniane, insistendo nel senso di una tematica sociale e di classe che non è così fondamentalmente presente nell'interpretazione che De Martino ci offre dei vari rituali di mietitura. Le immagini poi ci suggeriscono un'atmosfera ludica, teatrale, anche di "gioco" così come il rito stesso vuole chiamarsi - che vanno in direzioni diverse rispetto alla tragicità con cui de Martino tende a presentarci le motivazioni esistenziali della "passione del grano".
Dal 1961 è *La taranta* di Gian Franco Mingozzi, a mio avviso il documentario in cui lo scarto tra le due intenzioni - quella del regista e quella dell'et-

nologo - è del tutto impercettibile, forse anche per la specifica qualità della documentazione, soprattutto basata su riprese dirette. L'esorcismo coreutico-musicale eseguito domiciliarmente, il delirio nella cappella di Galatina nei giorni dei Santi Pietro e Paolo nel quadro di una comunità attanagliata dalla repressione economica e sociale, vengono restituiti con grande efficacia dalle immagini, dalle musiche e dalle voci. Più datato invece il testo "letterario" di Quasimodo, che si riservò il solito ruolo di consulente.
Coi documentari di Giuseppe Ferrara siamo ormai in un periodo di stanca. Esauriti i grandi soggetti demartiniani, non rimaneva che cercare le briciole di un folclore magico ormai languente; tra i registi non mancarono figure di epigoni. *I maciari* (1962) insegue proprio esempi calabro-lucani con una certa piattezza espositiva che si riscatta in pochi particolari, come quello delle profezie di un bambino-guaritore, "posseduto" dallo spirito della madre. Le testimonianze da ricercare furono indicate in parte da De Martino, in parte da me, che fui presente anche ad alcune riprese: ma il nostro ruolo di consulenti non andò oltre. Mio è anche il suggerimento del villaggio sardo dove era ancora possibile ritrovare un "ballo dell'argia" (*Il ballo delle vedove*) e delle relative modalità di svolgimento, ma la collaborazione si fermò qui. A Ferrara dobbiamo ancora due documentari del 1963 (*La Madonna di Gela*; *La cena di San Giuseppe*), che toccano con buona tempestività quel tema delle grandi feste religiose del Sud, destinato come si è detto, a diventare così caratteristico di buona parte della produzione documentaristica immediatamente postdemartiniana. Ma gli interessi scientifici del nostro volgevano ormai verso altre direzioni: quella preparazione di *La fine del mondo* cui avrebbe dedicato tutte le sue energie dal 1961 fino alla morte.
Tirare le fila della documentaristica demartiniana è assieme impresa facile per il numero relativamente esiguo di oggetti prodotti e per omogeneità di argomenti e difficile per la discontinuità delle forme entro cui si realizzò quel rapporto tra etnologo e regista che, comunque lo si imposti, è fondamentale presupposto per ogni aspirazione di scientificità. Nel nostro caso, sembra di poter dedurre che la collaborazione tra i due ruoli abbia comportato tutte le possibili varianti tra prossimità e distanza ma comunque si sia limitata per lo più a una precisa divisione di parti, per cui all'etnologo era riservato il compito di indicare località, argomenti e solo in larghissima misura l'orizzonte teorico entro cui era già avvenuta in precedente la sua ricerca, al regista invece il compito di esprimersi mediante immagini di cui portasse la quasi totale responsabilità nell'ambito di un'autonomia che partendo dal momento della ripresa si estendeva almeno fino al montaggio. Era comunque ancora di là da venire - ma le cose non sono neppure ora cambiate - una più stretta collaborazione tra i due ruoli. E soprattutto quello statuto spurio del documentario - a metà tra "testimonianza" e "arte" - finiva per renderlo subalterno non solo alla "grande arte" del lungometraggio a soggetto, ma anche alla "scienza" della ricerca, nel senso che il documentario veniva a conclusione di una ricerca, quasi con l'effetto di divulgarne i risultati. Si era insomma ancora molto distanti dall'idea - che comincia appena a farsi strada e di cui ancora neppur bene si conoscono tutte le implicazioni sia positive che negative - che la documentazione audiovisiva possa costituire di per sé una ricerca autonoma, eventualmente collocabile come

parte a sé stante (comunque dotata di un proprio specifico linguaggio) all'interno di una ricerca scientifica che comporti l'impiego di diversi mezzi di documentazione e di studio. D'altra parte, va riconosciuto che in quegli anni e in quelle condizioni si fece il massimo, realizzando anche dei prodotti di un notevole grado di dignità, in una stagione densa e fervida che non si sarebbe mai ripetuta.

Come si è detto, nella seconda metà degli anni '60 furono prodotti altri documentari, alla scoperta delle feste religiose del Sud e dei comportamenti cerimoniali che in esse si dispiegavano. Nelle schede filmografiche a cura di P. Di Buduo annesse all'articolo di Carpitella troviamo citate alcune opere di Fiorenzo Serra, Gabriele Palmieri, Giorgio Turi e Luigi Di Gianni.[4] Nomi, tranne uno, nuovi, che si sostituiscono alla prima ondata di registi demartiniani, che avrebbero poi operato altre scelte. Solo nel caso di Di Gianni la sua fedeltà al tema - durata più di un decennio e cessata nel 1971 forse più per ragioni contingenti che per sua scelta - contraddistingue nettamente la sua produzione da quella degli altri registi, che sono occasionalmente si avvicinarono alla documentazione del mondo magico religioso del Sud. Per questo motivo, val la pena di occuparsi un pò più da vicino della sua produzione. Nel suo caso, quella sorta di distanza tra il ruolo dell'etnologo e quello del regista che avevamo denunciato come limite delle opere strettamente demartiniane, tende sempre più a radicalizzarsi, con una crescente e quasi esclusiva presa di possesso della scena da parte di quest'ultimo. Di Gianni si muove sia dietro indicazioni dello studioso - tra il 1967 e il 1971 sarà Annabella Rossi - sia come ricercatore in proprio, in ogni caso con una sua precisissima modalità di lettura. Erano certamente precarie le condizioni entro cui si realizzava un documentario, costretto per mancanza di tempi e di mezzi ad essere girato più come una ripresa di attualità che come termine di una ricerca meditata. Ma, proprio per l'unitarietà di interessi del regista, il complesso della produzione è coerente e meditato. Con le sue riprese dal vivo e dall'interno stesso del documento siamo ormai lontani da quel sospetto di intenzioni antiquarie che aleggia insensibile sulle impeccabili ricostruzioni dei documentari più strettamente demartiniani. D'altra parte, c'è in Di Gianni una sua prepotente proposta di lettura che rappresenta senza dubbio la sua personale chiave stilistica, ma che finisce anche per relegare le eventuali ragioni dell'etnologo a un ruolo più subalterno di quanto non avvenisse in passato. Questa dissociazione è paradossalmente più marcata in quei casi in cui ebbe la consulenza Annabella Rossi, che suggerì gli oggetti da riprendere e scrisse anche i testi. Caso-limite, ma fortemente significativo, è *La Madonna del Pollino*, dove testo e immagini sembrano andare in due direzioni esattamente opposte. Il primo insiste con toni non sempre sobri sulla tematica della miseria, la denuncia della subalternità culturale delle plebi meridionali, l'accusa all'etnologia di essere serva del sistema. Le immagini invece in tutta la loro forza ci impongono una realtà per il regista ben diversa: quella di una profondissima esperienza che *di per sé* fa dramma. Nel complesso dell'opera di Di Gianni, molto unitaria anche dal punto di vista formale, ritroviamo di fatto alcuni segni che rinviano direttamente al suo specifico modo di vedere e intendere la religiosità dei contadini del Sud. Nella scelta di certi volti, di certi gesti è presente l'intenzione di restituirci,

vista dall'interno, un'esperienza del magico o del festivo che si caratterizza per alcune precise connotazioni psicologiche: gioia, dolore, speranza, intensità, estasi, ecc., per cui la vita del gruppo sembra piuttosto costituirsi come somma di tante vicende individuali, ciascuna con la propria passione. C'è inoltre una precisa selezione, che porta l'occhio della macchina ad eliminare l'intrusione di qualsiasi elemento storico: la presenza dei preti o della forza pubblica in una festa, le automobili, gli abiti moderni, i giovani stessi. E' insomma un'esperienza religiosa eterna quella che Di Gianni ci vuol restituire: eterna quasi nel senso di emblematica ed archetipale.
Modo personalissimo di lettura oserei dire junghiana del folclore magico-religioso del Sud, se pur molto deve a De Martino come terreno di scoperta, se ne discosta quanto mai per spirito. Di Gianni fa dunque propria un'eredità culturale vivificandola in modo attivo.
La Madonna del Pollino è del 1971 ed è l'ultimo della cospicua serie dei documentari di Di Gianni. Proporrei questa data e questo autore come termine estremo della documentaristica "demartiniana" in senso lato. Il periodo più intenso e fervido, di scoperta da parte della nostra documentaristica, dell'orizzonte culturale di contadini del Sud resta comunque quel breve lasso di quattro anni prima e dopo il 1960. Possiamo leggere questo momento ponendoci entro ottiche diverse. Da un lato, quella di chi ricerchi un dato etnologico "puro", chiedendosi quali aspetti della religiosità meridionale siano stati attestati e con quale grado di veridicità. Dall'altro, quella di chi si domandi che tipo di operazione culturale sia stata condotta su un documento, che non può esistere nella sua nuda veridicità ma è sempre proposto nel quadro di un orizzonte ideologico. Penso anche che ogni eventuale risposta alla prima domanda non possa essere tentata senza tener conto contemporaneamente della seconda, e a maggior ragione nel caso di una documentazione filmata, in cui è determinante l'occhio di chi sta dietro la macchina da presa e poi opera sul filmato in sede di montaggio.
La prima operazione da farsi sarà dunque quella di contestualizzare questo insieme di documentari al di là dello specifico riferimento alla persona di De Martino. Da quanto abbiamo visto sinora risulta infatti abbastanza evidente che, in queste opere, l'intento di "fare del cinema" non era affatto secondario ed era anzi almeno altrettanto (se non più) presente dell'intento di compiere un'inchiesta antropologica. I vari Mingozzi, Di Gianni, ecc. (non va dimenticato) si recarono sul campo anzitutto come registi, non come etnologi, anche se vollero poggiare il loro lavoro su consistenti premesse scientifiche. Dovremo allora chiederci che cosa andassero cercando tra i contadini del Sud e, più in generale, che cosa in quegli anni il mondo del cinema avesse visto.
A questo proposito parlo da inesperta di storia del cinema, ma vorrei almeno esternare alcune contestazioni che mi sembra di poter fare, alcuni interrogativi che mi sono posta.
Anzitutto mi sembra di poter osservare che la scoperta della tematica demartiniana introdusse un elemento di novità, nel senso che fino ad allora non solo nella documentaristica ma anche nella cinematografia a lungometraggio e a soggetto la religiosità popolare del mezzogiorno non aveva trovato che un ristrettissimo spazio di attenzione, in ogni caso nel quadro di letture o stereotipe o esterne. Rarissimi sono gli esempi che mi corrono alla

memoria. Nell'episodio *Il miracolo* (*in L'amore*, 1947-1948) Rossellini racconta la storia di una donna della bassa Campania che, fatta incinta dal suo uomo che l'ha ingannata facendole credere di essere Gesù, si elabora un delirio in cui crede di essere la Madonna che aspetta il Bambino: ma il tema religioso serve più che altro come orizzonte di un dramma della condizione femminile, non certo come oggetto culturale da esplorare. In *Due soldi di speranza* di Castellani (1951), la festa del paese, che contestualizza la vicenda dei due giovani innamorati, è fatta di botti e di allegrie ben lontane da quella che sarà la tragicità demartiniana e che comunque non superano i limiti di un garbato folclorismo preludente quella prossima ondata di "neorealismo rosa" degli anni '50 su cui si dovrà tornare più avanti. Quanto a *Viaggio in Italia* di Rossellini (1953), vi vediamo una processione della Madonna, ma in una scena in cui reali protagonisti sono una coppia borghese e in cui la festa popolare funge solo da elemento di separazione tra i due e come simbolo della loro impossibilità di comunicare.

La scoperta del "mondo magico" del Sud rappresentava quindi una novità di non piccolo momento. Per capirne però senso e funzione va anche sin d'ora osservata un'evidenza non trascurabile: e cioè che la documentaristica strettamente "demartiniana" di quello scorcio di anni raramente operò su un dato etnografico in atto. Diverso sarà il caso di buona parte della documentari-

stica immediatamente successiva, più interessata a temi di attualità come le feste o i culti di recente formazione. Ma del "mondo magico" demartiniano ben poco era ormai vivo: a parte la grande pagina del tarantismo così efficacemente sorpresa dalla macchina di Mingozzi, gli altri riti o erano scomparsi da qualche anno o sopravvivevano comunque stentatamente e del tutto decontestualizzati. Le lamentatrici di *Stendalì* sono donne anziane che ripetono un rito ormai rarissimamente eseguito; il gioco della falce, che De Martino aveva visto in atto, era stato interrotto attorno al 1955.
Una parte del materiale etnografico di *Magia lucana* (riti contro il temporale, battesimo delle sette fate, invocazione del Sole) erano pure in disuso. Questo fatto può essere di secondaria importanza per l'etnologo che conosce i tempi lunghi della memoria e le possibilità di riprodurre un rito - proprio in quanto "finzione" recitata - anche al di fuori dell'occasione canonica. Ma d'altra parte non sembrerebbe che i nostri registi si siano a quei tempi mossi sull'onda di quell'etnologia cui si usa applicare il buffo epiteto "di urgenza" per indicarne l'intento archeologico di registrare le forme di un determinato comportamento sociale e culturale dei contadini del Sud. Questo mi fa pensare che l'incontro con le antiche forme della cultura del meridione abbia per i nostri registi rappresentato un'operazione oserei dire più intellettualistica che se essi si fossero mossi sotto l'onda di un'attualità da cronaca: per loro insomma l'attualità reale non erano forse tanto i contadini del Sud quanto De Martino e la sua affascinante proposta di lettura.
Credo bisognerebbe meglio comprendere il complesso e contraddittorio intreccio di quei diversi settori della nostra cultura che dal primo dopoguerra fino alla fine degli anni '50 si accostò ad alcune dimensioni della "questione meridionale": l'impegno politico, il populismo, la sostanziale cecità di fronte alle trasformazioni di classe che si stavano verificando tanto al Sud quanto al Nord, il tardo interesse alla conoscenza dei problemi della grande città industrializzata e della classe operaia. Un tempo esprimevo giudizi molto drastici sulla intera questione, imputando alla nostra intelligentzia la colpa storica di aver di fatto coperto con una cortina fumogena l'operazione di smantellamento dei vecchi rapporti di produzione presenti nelle campagne, e in specie in quelle meridionali. Oggi sarei forse meno drastica e cercherei anche, all'interno delle complesse sfaccettature del nostro meridionalismo culturale, la presenza di eventuali contraddizioni che lascino spazio anche a tentativi di una reale conoscenza. Non so bene dove potrà portare questo discorso e nemmeno mi riesce di inserirvi, con precisa pertinenza, una corretta collocazione della documentaristica "demartiniana". I passaggi inter-

medi sono probabilmente numerosi. Certo è che la sua stagione non può essere liquidata come operazione ambiguamente intellettualistica, anche se ne presenta molti tratti.
D'altra parte, la grande ritualità del mezzogiorno non doveva essere priva di suggestioni fantastiche, che largamente si offrivano a chi avesse voluto sperimentare nuove forme di linguaggio. La ricostruzione del rito diventava così un preciso espediente che consentiva un grado di elaborazione formale sulla materia indubbiamente più forte che se si fosse realisticamente operato sul documento vivo. Nel primo Di Gianni, la scelta di questa direzione è talmente decisa, che in *Magia lucana* compie un intervento che farebbe inorridire un etnologo: sposta la scena della lamentazione funebre, che è sempre domiciliare, all'aperto, in una zona desertica di calanchi e rocce. La morente magia del Sud sembra dunque - al di là della opzione politica, comunque presente in tutti questi registi, che furono e sono dei democratici - suggestionare per la forma stessa delle sue immagini e per la possibilità, da loro offerta, di compiere su di essa un'operazione formale. I gradi di questa formalizzazione mi sembrano molto diversi, né vorrei esprimere giudizi estetici inopportuni. C'è però un punto che vorrei rilevare. Almeno *Stendalì* e i due primi documentari di Di Gianni - indubbiamente i più costruiti - rifiutano con decisione di imbarcarsi in un discorso realistico. La Mangini pensava ai sovietici e alla *Giovanna d'Arco* di Dreyer, Di Gianni era ancor più metafisico, comunque alla ricerca di forme di linguaggio che non avevano tradizione nella filmografia italiana. La ritualità del Sud, con il suo ricco apparato gestuale e la sua teatralità poteva forse diventare il luogo di sperimentazione di stili nuovi. Non è forse un caso che Dal Frà, la Mangini, Mingozzi e Di Gianni fossero tutti giovani registi ai loro primissimi esordi.
Si intrecciano dunque in questi documentari spinte e motivazioni diverse, anche tra loro contraddittorie: l'interesse culturale e politico per il Sud, le nuove aperture problematiche che in esso aveva saputo introdurre l'opera di De Martino, la sollecitazione di immagini solenni e forti, sicuramente inedite, il bisogno di sperimentare nuovi stili.
Va aggiunto che proprio allora la nostra cinematografia non solo "scoprì" il folclore religioso del Sud, ma anche i contadini come soggetto sociale e culturale. Come osserva Lizzani, "il tipo di realtà italiana che è protagonista del cinema neorealista è prevalentemente e - oserei dire totalmente - caratterizzata dai tratti di un'economia che vede ancora le città (che sono poi soprattutto Roma e Napoli) come grandi agglomerati di attività terziarie e burocratiche, centri di afflusso di immigrati dalle campagne, di disoccupati, di sottoccupati o sottoproletari"[5]. Secondo lui, in tutti i film del periodo 1943-50 entrerebbero in scena soprattutto "disoccupati, sottoproletari, piccoli burocrati, religiosi, contadini, ecc."[6] Ma, a sua parziale correzione e in seguito a una più attenta lettura della documentazione, Tullio Kezich è in grado di notare che - a parte qualche rara eccezione, soprattutto rappresentata da Visconti di *La terra trema* (che però ha come protagonisti dei pescatori) e De Sanctis che mette in scena contadini del Nord - il proletariato agricolo, con la sua vita reale, rarissimamente vien fatto oggetto di attenzione dalla nostra cinematografia neorealistica, dove la campagna, semmai è presente soprattutto come paesaggio[7].

Sarà piuttosto il successivo periodo del "neorealismo rosa" (anni '50) a mettere in scena un risibile mondo dialettale, volgarizzato da un'industria culturale che produce "centinaia e centinaia di film dominati dal dialetto, dall'esterno "dal vero" (cioè paesano e folcloristico), dai bulli e dai fusti, dalle "bellezze" piccole o grandi. Film vocianti e ridancianti, carichi di straccetti neorealistici e di forme provocanti, di urla e doppi sensi"[8]. Quest'ultimo fenomeno non è forse riconducibile, come vorrebbe Lizzani, al fatto che la nostra industria cinematografica fosse "priva di idee organiche e cresciuta in fretta[9]", ma sembra far parte di un disegno, più o meno consapevole, di mascherare, mediante una loro negazione ludica, le reali e irreparabili trasformazioni di classe che, specie nelle campagne del mezzogiorno, in quegli anni avvenivano come conseguenza della crisi dell'economia agricola tradizionale[10].

Mi chiedo se la nostra documentaristica "demartiniana" non abbia anche cercato di dare una risposta a questo tipo di paccottiglia folcloristica imperante, in un certo senso per dimostrare la serietà e perfino la tragicità della condizione contadina: condizione contadina che, in ogni caso, richiedeva attente forme di conoscenza antropologica. In questo senso si può anche riconoscere agli scritti di De Martino una forza culturale considerevole, dal momento che riuscirono a fare aprire gli occhi su una realtà sino ad allora mistificata.

Vero è che questa apertura di occhi fu a sua volta tarda e implicata in tutte quelle contraddizioni di lettura di cui si è detto. Fu comunque generosa e a suo modo tempestiva. Precedette infatti di pochi anni, e poi fu quasi contemporanea, a quell'importante momento della storia della nostra filmografia a soggetto (il 1961-62) che vide la comparsa di *Banditi a Orgosolo* di De Seta, *Il Brigante* di Castellani e *Salvatore Giuliano* di Rosi, film tutti che hanno come protagonisti contadini o pastori e che soprattutto si realizzano dopo un accuratissimo studio d'ambiente, tanto da legittimare l'osservazione di Kezich che in essi si raggiunga "la consapevolezza dello strumento antropologico". In particolare, ricorderemo che l'idea del film venne a De Seta dalla lettura del saggio di Cagnetta sul banditismo orgolese.

Ma il bisogno antropologico si esprimeva ormai a cose fatte. Anche De Seta (diverso è forse il caso di Rosi) pur nel quadro di una giusta denuncia delle origini sociali del banditismo sardo, va ricercando in Orgosolo le immagini più arcaiche e segue i propri personaggi in una natura incontaminata, quasi accarezzandoli con la macchina da presa.

Il mondo contadino avrebbe di fatto ben presto perso di attualità. Anche se per tutti gli anni '60 qualche altra volta entra in scena, lo farà in rare e marginali comparse[11]. Altrove ho avanzato l'ipotesi che l'esaurirsi di questa tematica nei mezzi di comunicazione di massa abbia coinciso all'incirca con gli anni del boom economico, che non lasciavano più spazio alla precedente denuncia della miseria contadina, in qualsiasi modo essa fosse letta. Schematizzo molto un discorso che andrebbe certamente più articolato. Sta però di fatto che i contadini tornati oggi alla ribalta di tanta parte della nostra cinematografia a soggetto (*Novecento*, *Padre e padrone*, *L'albero degli zoccoli*, *Cristo si è fermato a Eboli*, *Fontamara*) non sono certo figli di quella cultura fine anni '50 - inizio anni '60 cui appartengono i documentari *strictu sensu* demartiniani, ma sono piuttosto l'esito - variamente vissuto e meditato - di

quel revival che negli anni '70 e in piena crisi dei valori e dei modelli urbani e statali sta avendo il tema del recupero di quella "civiltà contadina" che nel passato era stata vista con ben altri occhi. Sotto questo profilo è abbastanza emblematico anche il destino della documentaristica demartiniana rispetto al pubblico di massa. Anche se alla loro uscita i migliori filmati ebbero premi e riconoscimenti da parte della critica, la loro ulteriore circolazione fu limitata, tranne casi eccezionali, alle ristrette cerchie dei seminari e dei convegni. Questo fatto non poté che aggiungere difficoltà ed isolamento in chi, negli anni '60, avesse mantenuto la costanza e la volontà di cimentarsi nel documentario etnografico. In questi ultimi anni alcune condizioni sono cambiate, soprattutto nel campo della circolazione della nostra documentaristica, che ha beneficiato anch'essa del mutato clima culturale. Si sono moltiplicati i seminari, non poche sono state le riproposte televisive[12]. Il successo di pubblico è assicurato oggi per documentari di dieci-venti anni fa. E' solo un fenomeno di restaurazione? O è segno di una volontà di conoscenza che non può essere trascurata? Che cosa abbiamo di nuovo da proporre? Esiste oggi in Italia una documentaristica etnografica coerente negli sviluppi e di buon livello scientifico? Quali ne sono (o piuttosto: ne dovrebbero essere, perchè il discorso mi sembra ancor tutto da fare) i presupposti teorici? Che rapporti ci deve essere tra approccio scientifico e destinazione per un pubblico di massa? Gli interrogativi sono molti, e ancor tutti aperti, sia sul piano teorico che su quello più concretamente pratico.

Ho scritto queste note grazie alla collaborazione dei registi Dal Frà, Di Gianni, Ferrara, Mangini, Mingozzi, i quali non solo mi hanno aiutato a compilare la scheda filmografica che qui si allega (e le cui lacune o imprecisioni sono imputabili a lacune di memoria), ma anche mi hanno illustrato i rapporti avuti con De Martino in occasione di ciascun documentario e le condizioni entro cui si sono svolte le riprese.

1. Ernesto DE MARTINO, *"Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa"*, Ulisse XIV, vol. VII, 41, luglio 1971, pp. 25 sgg.

2. *"Giornate del film etnografico italiano"* (1950-76) a cura della Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica contengono: Presentazione di V. TOSI, *"Informazione e ricerca nel film etnografico italiano"* (1950-1976) di D. CARPITELLA. Schede filmografiche di P. DI BUDUO. Cfr. inoltre Diego CARPITELLA, *"Etnografia e cinema in Italia"*, in Bollettino dell'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica, dicembre - 1978, pp. 21 e sgg.

3. Ernesto DE MARTINO, *"Il gioco della falce"* - *"Ogni estate la passione del grano"* in "L'Espresso Mese", agosto 1960, p. 46; ripubblicato in "Furore - Simbolo - Valore", Milano 1962, pp. 149 e sgg.

4. Cit. alla nota 2.

5. Carlo LIZZANI, *"Il cinema italiano 1895-1979"*, Roma 1980, pp. 268 (che cita a sua volta dal suo precedente" "Riso Amaro", Roma 1978).

6. Op. cit., p. 269

7. Cito dalla relazione (ancora inedita e gentilmente messami a disposizione dall'autore) tenuta al colloquio franco-italiano*"Filmer Le monde rural"*, Paris giugno 16-20, 1980

8. LIZZANI, op. cit. pp. 152;

9. Ibid

10. Cfr. anche Clara GALLINI *"Qualche riflessione sulla rinascita del folklore*; in *"Tradizioni sarde e miti d'oggi"*, Cagliari 1977, pp. 127 sgg.

11. Sono elencate nella cit. relazione di KEZICH.

12. Cfr. CARPITELLA, *"Etnografia e cinema in Italia"*, cit.

I documentari sul folclore magico-religioso del Sud dei registi Dal Frà, Di Gianni, Ferrara, Gandin, Mangini, Mingozzi

A cura di **Clara Gallini**

NINO DAL FRA'

Passione del grano, 1960, col., 12'. Produz.: Vette Film Italia. Testo: E. De Martino. Musiche: Guaccera. Località: S. Giorgio Lucano. Argomento: rito della mietitura con pantomima della caccia all'uomo-capro e successiva derisione del padrone.

L'inceppata, 1960, col., 12' Produz.: Vette Film Italia. Testo: Nino Dal Frà. Musiche: Guaccera. Località: un villaggio della Lucania. Argomento: rito d'amore per cui il giovane abbatte un albero e ne depone il ceppo davanti alla porta dell'innamorata.

LUIGI DI GIANNI

Magia Lucana, 1958, b.n., 18'. Produz.: Di Gianni - Documento film. Patrocinio del Museo di Arti e Tradizioni Popolari di Roma e del Centro Etnografico e Sociologico. Consulenza scientifica: E. De Martino. Testo: Romano Calisi. Musiche: da registrazioni di canti popolari (lamento funebre: registraz . D. Capitella). Località: varie zone della Basilicata, dal Potentino al Materano. Argomento: riti contro il temporale, lamento funebre, riti d'amore, la "legatura", battesimo delle sette fate, invocazioni al Sole.

Nascita e Morte nel meridione, 1959, b.n., da col., 10'. Produz.: Sedi. Patrocinio: del Centro Etnografico e Sociologico. Testo: Romano Calisi. Musiche: Daniele Paris. Località: S. Cataldo (Basilicata). Argomento: come si nasce e si muore in un paese di miseria.

Grazia e numeri, 1962, col., 12'. Produz.: Sedi. Testo: L.Di Gianni. Località: Napoli, Argomento: il culto delle anime dei morti nelle catacombe, il lotto, i sogni.

La Madonna di Pierno, 1965, b.n., 12'. Produz: Patara. Testo: Annabella Rossi, Musiche: Egisto Macchi. Località: Pierno (Basilicata). Argomento: pellegrinaggio al santuario, processione nel bosco con offerta di fronde alla Madonna, altri atti devozionali.

*__Il male di San Donato__, 1965, b.n., 10'. Produz.: Nexus Film-Patara. Consulenza: Annabella Rossi. Musiche: Egisto Macchi. Testo: breve didascalia iniziale. Località: Montesano (Salento). Argomento: le manifestazioni del "male di S. Donato" nella chiesa durante la festa (6-7 ag.).

Il messia, 1965, col., 13'. Produz.: Documento Film. Testo: L. Di Gianni. Località: San Michele Garganico. Argomento: le forme di religiosità della comunità degli Ebrei di San Nicandro.

Viaggio in Lucania, 1965, b.n., 17'. Produz.: Nexus Film. Località: varie zone del Potentino e del Volture. Argomento: documentario-inchiesta (con interviste) sulla miseria e la magia.

I Fujenti, 1966, col., 14'. Produz.: Nexus Film. Testo: L. Di Gianni. Musiche: Egisto Macchi e registrazioni dal vivo. Località: Napoli. Argomento: nei diversi quartieri della città le "squadre" di devoti hanno preparato i "toselli" (costruzioni votive) e si accingono, muovendosi secondo passi particolari, a trasportarli al santuario della Madonna dell'Arco.

*__Il culto delle pietre__, 1967, b.n., 17'. Produz.: Egle Cinematografica (ora Corona). Testo: Annabella Rossi. Musiche: Egisto Maggi. Località: Raiano (Abruzzi). Argomento: nel santuario di San Venanzio durante la sua festa (17 marzo) i fedeli hanno un mistico contatto con le pietre.

*__Nascita di un culto__, 1968, b.n., 17'. Produz.: Egle Cinematografica (ora Corona). Testo: Annabella Rossi. Musiche: Egisto Macchi. Località: Serra d'Arce (Salerno). Argomento: il culto, di nuova formazione, del Beato Alberto e le forme di devozione popolare.

*__La potenza degli spiriti__, 1968, b.n., 17'. Produz.: Documento Film. Musiche: Egisto Macchi. Località: vari villaggi dell'Irpinia interna. Argomento: diverse forme di possessione diabolica e di esorcismi nell'ambito del cattolicesimo popolari e del pentecostalismo.

La possessione, 1971, col., 28'. Produz.: Nexus Film. Testo: Annabella Rossi. Musiche: Egisto Macchi. Località: Serra d'Arce (Salerno). Argomento: il culto del Beato Alberto, la trance di Giuseppina Gonnella, leader del culto, il suo rapporto con i fedeli.

*__L'attaccatura__, 1971, b.n., 16'. Produz.: Nexus Film. Musiche: Egisto Macchi. Località: quartiere Forcella di Napoli. Argomento: Margherita, maga di origine foggiana, opera fatture e controfatture.
Morte e grazia, 1971, b.n. 17'. Produz.: Documento Film. Testo : Diego Carpitella. Musiche: Egisto Macchi. Località: Napoli. Argomento: il culto del Volto Santo.
La Madonna del Pollino, 1971, col., 20'. Produz.: Nexus Film. Testo: Annabella Rossi. Musiche: Egisto Macchi. Località: santuario della Madonna del Pollino (confine tra Lucania e Calabria). Argomento: la festa del 2-3 luglio. Gli accampamenti notturni, il banchetto di pecore, i comportamenti in chiesa (colloquio mistico con la Madonna, offerta di capelli e abiti da sposa, ballo della tarantella, benedizione degli animali), asta del diritto di portare la statua della Madonna.

GIUSEPPE FERRARA

*__I maciari__, 1962, col., 11'. Produz.: Patara. Soggetto e consulenza: Ida (ma Clara) Gallini e Ernesto De Martino. Musiche: Egisto Macchi. Località: Castelmezzano, Policastro, Bovalino. Argomento: "Zio" Giuseppe il maciaro, mago-bambino posseduto dallo spirito della madre (la Santa di Betilia) che profetizza e compie riti di guarigione; culto del serpente esercitato da una Sanpaolara.
*__Il ballo delle vedove__, 1962, col., 11'. Produz: Patara. Soggetto e consulenza: Ernesto De Martino. Consulenza per le riprese: Clara Gallini e Raffaello Marchi. Musiche: Franco Tamponi. Località: Lula (Nuoro) e località vicine. Argomento: danza esorcistica eseguita dalle vedove attorno a un uomo punto dall'Argia (tarantismo sardo).
La Madonna di Gela, 1963, col., 11'. Produz.: Patare. Testo: G. Ferrara. Musiche: Egisto Macchi. Località: Gela. Argomento: una processione della Madonna (8 maggio) e immagini della nascita della raffineria di petrolio.

La cena di San Giuseppe, 1963, col., 11'. Produz.: Patara. Testo: G. Ferrara. Località: Gela. Argomento: Pranzo offerto in diversi quartieri alle famiglie più povere durante la Settimana Santa e ritualizzato come la ripetizione della fuga in Egitto presenti un vecchio, una bambina e un bambino che simboleggiano San Giuseppe, la Madonna e Gesù Bambino.

MICHELE GANDIN

Lamento funebre, 1953, b.n., 3'. Produz.: Filmeco. Consulenza scientifica: Ernesto De Martino. Località: un villaggio della Lucania. Argomento: lamentazione funebre.

CECILIA MANGINI

Stendalì, 1959, col., 11'. Produz.: Vette Film Italia. Testo: traduzione ottocentesca di lamento funebre in lingua greca del Salento rielaborati da P. Paolo Pasolini. Voce recitante: Lilla Brignone. Musiche: registrate dal vivo. Località: Martano (Lecce). Argomento: lamentazione funebre.

GIANFRANCO MINGOZZI

*__La taranta__, 1961, b.n., 19'. Produz.: Pantheon Film. Testo: Salvatore Quasimodo. Consulenza: Ernesto de Martino. Località: Nardò, Galatina (Puglia). Argomento: la terapia domiciliare di una tarantata, i rituali collettivi nella cappella dei Santi Pietro e Paolo il giorno della festa (29 giugno).

** I documentari segnati con l'asterisco vengono presentati nella rassegna nell'ambito della retrospettiva: "Magia e Medicina nei documentari demartiniani"*

THE "DEMARTINIAN" ETHNOGRAPHIC DOCUMENTARY

Clara Gallini
ROME UNIVERSITY

This article first appeared in "La Ricerca Folklorica", n. 3, April 1981, and is republished here with kind permission

In Italy the production of ethnographic documentaries has been late in arriving, sporadic and limited. Conditioned by all the limits imposed on research in general in our country and in addition aggrevated by economic structural conditions which have always hindered rather than helped things.
Given that these negative conditions exist if one follows the diverse traces (with regards to the differences of content and levels of formal maturity) one immediately discovers that these meet, with very few exeptions, along a governing theme: the magical-religious folklore of Southern Italy. This factor can be seen as limitating but must also be regarded as a specific focus at least in the historical sense.
In effect, in this the cinematographical documentary film-maker only reflects or accompanies a choice of field of operation that has prevailed for a good twenty years in our research in this sector, and has only recently begun to articulate itself in other directions.

At this point reference to Ernesto De Martino is intuitively obvious, even before acknowledging that in reality the beginnings of our documentary film making, which has any pretentions, in a certain sense to scientific knowlegde, owes much to him both in the sense of direct intervention and general inspiration. This precise thematic choice was for him the outcome of the discovery of the specific culture of our South, characterized by its particular history and its way of dealing with poverty and oppressive social conditions.
The documentary ethnographic film-maker would have arrived at this indication later going off to follow secondary trails relatively autonomous, both in choice of subject material and interpretation through images, but the field of study remained as we have indicated more or less precisely defined. We are talking about a volume of work concentrated between the end of 1950's and the first years of the 1970's which in turn can be divided roughly into two periods: the first characterized by the presence of De Martino (remember he died in 1965), with a prevalence of topics more or less circumscribed by his field of interest (funeral laments, magical rites, tarantism), the second which revealed the grand religious festivals of the South, and eventually led to the seeking out of the cooperation of other academics.
More recently, substantial and problematic changes have to be considered, on one hand the displacement of the cinema circuit by the television network as the unique structure for the production and diffusion of documentaries. On the other hand the first attempts to articulate seriously the research carried out by scientific documentary makers - limited in any case because of the scant support given by public bodies-who have begun to give their attention to central and northern regions touching on topics different from magical religious folklore.
In this article we will try to look again at those documentaries which we call "demartiniani" because in a certain way they are all connected to the figure of our great ethnographer.

The importance of Di Martino is not limited to the fact that he opened up a thematic field of study whose powerful suggestiveness, also in the visual sense, aroused the interest of those behind the film camera. Above all what we owe to De Martino is the innovative notion of the tight collaboration between scientific research and the use of the film-making process to support it. At the European level this was an exigency already known and realized for some time, one only has to think of the conspicious ethnographic material collected in the period between the two World Wars in various institutes in Europe and the United States. In Italy the situation was very different, since then you could say things have radically changed, if only in the sense of a general interest surrounding the ethnographer (anthropologist or demologist), inspired by mass communications, an interest which is difficult to stretch into a precise scientific hypothesis and still continues to encounter consistent economic and institutional difficulties. During the years we are talking about De Martino was the only academic in his field notwithstanding the fact it contained other illustrations names - to show a considerable openness towards film making, as it would have been later theorized, both overduely, and in terms which today seem inadequate[1].

It mustn't be forgotten that already in 1953 when he was acting as scientific consultant on "lamento funebre" by Michele Gandin, De Martino announced that this documentary could be the first volume in a "cinematographic encyclopedia", an "encyclopedia" which he would never be able to realize due to lack of funds. Alongside the cultural backwardness of our public bodies who could and should have been the obvious promoters of such an initiative one must also add (the suspicion is more than legitimate), a certain diffidence on the part of our academics anchored to the restrictive cultural idea of the legitimate priviledge of the written word (impossible to substitute with an abstract form of communication), who thus ended up by artistocratically dismissing it as means immediate and accessible to all, and thus of second class.

For these motives it is important to reappraise from all angles De Martino's capacity for forethought in seeing the use of film as an instrument of learning not to be ignored, even if the problem of the exact direction which this work should take and the rapport which should exist between research and the visual image remained open and all to be defined. On the other hand De Martino's pioneering far-sightedness - that also under this aspect as in many of his others came down to an isolated effort and one fraught with precise economic difficulties - inevitably had to be paid for by a series of limitations in the relationship between ethnographer and film director. The casual nature of collaboration - this limiting the number of products and the absence of their insertion into a coherent line of a single project - and the absence of a genuine research common to the ethnographer and the film director, even in the defining of their respective competences are the two principle defects of documentary film making in the demartinian age, one couldn't say, even today these problems have been overcome. These limits are stressed by the very nature of the definition "documentary" a special object yesterday and today precieved as a "document" (namely testimony to an objective reality without a fictional content), and as a specific art form, in some ways considered to be of minor importance with respect to the "major" one of full-length fictional films. It is this hybrid structure of expression which is derived from the fact that the documentary not having clarified its true function and audience, both

yestarday when productions were private and their public was that of the cinema auditorium, and today when television is king.
With regards to the years which are of interest to us, the economic truths of this dicussion have been appropriately described by Carpitella in two brief books, which also have the merit of being the first to put some order into our information[2]. Greatly responsible is the notorious formula of governmental grants that financed private production, whatsmore favouring the putting into circulation of products of very scant quality made at low cost, the disinformed cinema going public found these products boring and they left in droves.
So what audience could an ethnographic documentary film-maker direct his works at? How could one get a better outlook on ones destiny if even those with the best intentions were obliged to work under these conditions as their objective reality. An extreme example resulting from these precarious situations and dependence are those extraordinarily striking three minutes of footage of a taranta dance (directed by Mingozzi), which finished up as part of the film made up of episodes "Le italiane e l'amore", gaining - because it was included among erotic sequences concerning various arguments - a significance different from that which the document could have provided if placed in another context. The two documentaries "demartinian" of Ferrara, "I maciari " e "il ballo delle vedove" start from material collected whilst they were being shot and focus on the erotic and violent content (the woman who throws milk over the sick person in the exorcism ritual of the Argia, and the frantic beheading of a chicken), were inserted into the fictional feature film of Pasquale Prunas "Italiani come noi".
With regards to contents, the difficult, if not ambigious parameters of the documentary imposes a series of conditions. The fact that they would be considered as works of art and thus the cultural behaviour of Southern peasants became considered as an artistic spectacle led to the tendency to eliminate all the elements seen as distruibing and to the inclusion of others which had the quality of ennobling them. In this way the contents of the documentaries were more acceptable to the existing current tastes, (which viewed from today, seem to have been shared by their directors). It is true, of course, that the images themselves were already eloquent and sufficiently provoking and "unpleasant".
For this reason it was decided to intervene through the soundtrack and spoken language. E voilà the ranting dramatic tones of Lilla Brignone, which now seem totally incongruous, covering and destroying the beauty, even in the formal sense of the funeral laments of "Stendalì"; this was an exceptional case, but highly indicative of a formal cinematographic practise which had still not dealt with the problem - in truth extremely complex - of the relationship between oral testimony and scientific interpretation. As late as 1965 Di Gianni began using the technique of interviewing in some of his films, which is only one means of introducing oral documentation into productions. In the writing of commentaries it is possible to use prestigious academics, like Pasolini (Stendalì) and Quasimodo (La taranta). Dialects and popular music thus disappear, except in the case, almost unique, of La Taranta were by necessity these two elements are retained. Musical comment is omnipresent with ad hoc soundtracks, even if Magia Lucana with its live recording (but of archive material) could have been taken as a reference point. The musical scores of Egisto Macchi which are often used (in the documentaries of Di Gianni but also in one of Ferrara's) seem to want to convey an unreal,

estranged, dignified atmosphere, namely that of a world different from ours. When considering the relationship between film director and ethnologist - a rapport anything but easy and in my opinion still unresolved, we can see - it was something new and fraught with stumbling blocks and misunderstandings. If it is true that the works of De Martino served as an extremely efficacious stimulus for the discovery not only of new fields of research but also specifically of situations and locations to be filmed, then it must also be said that our ethnographer never participated in a filming sequence, was rarely present during editing (La Taranta; Passione del Grano) and only once (Passione del Grano) wrote a commentary. His role as "consultant" is seen from the point of view of how the documentary was conceived, and evidenzed by interventions made on finished works, that is to say when the study of the ethnographer done on the argument had already been concluded, or was at an advanced phase of elaboration. But the respective roles of the film director and the ethnographer become clearer after looking at some chronological development, which helps us to place the documentary film-maker "demartinian" with respect to the two facets involved: the scientific research of De Martino on one hand and the whole process of cinematographical production (especially of fictional films), on the other.

"Morte e pianto virtuale nel mondo antico", "Sud e Magia", "La terra del rimorso" by Ernesto De Martino were produced in 1958, 1959 and 1961 respectively having behind then (obviously) a certain number of years of research. As already mentioned "Lamento funebre" by Michele Gaudin, which goes back to 1953 was the product of a friendly association between film director and ethnologist, who both shared the common desire to lay down the foundations of a more long lived scientific work. De Martino's role was that of scientific consultant. Above all the years between 1958-1962 represent a particularly fervent cultural moment in time, both in the sense of De Martino's direct intervention in the field of documentary film making and the suggestive effect his works had on several film directors, with whom he had varied working relationships.

1958 was also the year in which the work of De Martino began his attempt to take ethnographic research out of the individualistic isolation which the formal academic world maintained it in. The Centro Etnografico e Sociologico was founded which although short lived attracted many young active and enthusiastic people. The Centro became co-sponsor along with the Museo di Arti e Tradizioni Popolari of the second ethnographical documentary "Magia Lucana" of Luigi Di Gianni, which signaled the arrival of the young director in a field which was to became his speciality. "Magia Lucana" dealt with again some of the themes of Sud and "Magia e Morte", and "Pianto rituale" but also offered new ones, always using the same careful attention to particular gestures which was one of the hallmarks of his style. As his first scientific work the results are certainly not banal and the documentation has a consistent quality. The negative aspects are limited and indicative of the spirit prevalent at the time: little attention given to oral documentation, an absence of an indication of the location and above all a lack of a mention as to how much the director intervened in the documentary, which has obviously been recontructed.

I haven't got anything against reconstruction if it made clear that it has taken place and if it refers to a practise which still exists or to one no longer in use. In any case Di Gianni used the re-enacting technique as a base in his next film,

"Nascita e morte nel meridione" in 1959 for which De Martino only gave him the idea for the location and the subject matter. In fact with regards to Di Gianni - at least talking about these two documentaries, which were his most carefully constructed in terms of time and means available - the scientific research element was part of a stylistic research procedure which was carried out with a strict rigour which discarded as spurious every casual or external gesture of historical daily life. Demartinian with regards to theme and location, demartinian for their constant interest in southern religious folklore, Di Gianni is perhaps the least demartinian in the sense of his way of seeing things. If the Lucano as seen by ethnography is the Lucano as seen by history it is immersed in a neverending future, that of the director is timeless composed of ancient gestures and turns, fixed in solemn slow movements, in static looks which seem to come from a time immemorabile and without count. I don't know if De Martino in some way was forewarned of this profound substantial divergence between his interpretation and that of his young admirer, more due to the fantastic invocation of his own memory than to strict adhesion to his text, the fact is today at least from the possibility we have to be criticial of what happened more than twenty years ago - Di Gianni's interpretation of Southern peasants reminds us more of the work of Carlo Levi as seen in "Cristo si è fermato ad Eboli". We will pick up this discussion again later on.

The experience of Magia Lucana was in any case a forerunner of things to come and could have gone in an even better direction if the structural conditions had been only a little bit more favourable, which as we have seen they weren't.

The years 1959 and 1960 continued nontheless to be characterized by an intense relationship between De Martino and documentary film making. I refer above all to his contacts with Cecilia Mangini and Nino Dal Frà who turned their attentions (later turned in other directions), to researching into the ceremonial world of the Southern peasantry.

"Stendali" made in 1959 by Mangini is among his films with an neo-greco expressionism: the death bell's "still toll". It reconstructs a funeral lament in Martano (Lecce) made by women who although old, still carry out their role with great accuracy. It is obvious that Mangini was searching for an individualistic expression which underlined the visionary and rhythmic aspects of the ritual that is more than ever far removed from neorealistic canons. The film was shot live but be forewarned about the disturbing element represented by the recited voiceover (Lilla Brigone) who reads a neogreco lament, reworked from an eighteenth century translation, by P. Paolo Pasolini in a style fully in accordance with his interests in popular literature at that time. De Martino's interest was at the outset indirect, in the sense that Mangini was moved by a wave of cultural interest aroused in her reading of his research and work on the locality worlthy of investigation. when the film was complete and seen by De Martino she would have naturally talked with him about it.

Nino Dal Frà made two documentaries in 1960 "Il gioco della falce" and "L'inceppata". The first without a doubt better than the second. "L'inceppata" reconstructs a love ritual. A young man chops down a tree and places the stump at the door of his love. This documentary was made antonomously by its director and later edited and scripted after discussions with De Martino. "Il gioco della falce" reconctrusts a ritual harvesting in S. Giorgio Lucano, which De Martino had witnessed on one of his first visits to Lucania, but then fell out of practise.

De Martino personally suggested the place, theme and text for this rite which mimicked the hunting of "the goatman", an animal symbolic of the harvest, with the intent of recreating the dramatic moment of the kill in the fields. This theme has been already represented in "La messa del dolore", in "Morte e pianto rituale" (but had not included this particular example), and was reproposed again by him once more in 1960 and popularised in "L'Espresso mese", which presented with rich photographic documentation the same example as seen in the "gioco della falce"[3]. It also should be said that in the second part of the documentary much space is given to the second part of the rite: which involves the mocking and undressing of landowner by his peasants demonstrating a controlled form of social protest. In this sense, Dal Frà - even if his scripts were worked out in collaboration with De Martino - it seems to me takes a direction less rigidly demartinian, considering social and class elements, which were not considered to be essentially important by De Martino, in the various harvesting rituals. The images also suggest a lucid atmosphere, theatrical and "playful" - as the rite itself is called - which point to a direction different from the tragic way that De Martino tends to present the basic motivations behind the "passione del grano". "La taranta" made by Gianfranco Mingozzi in 1961, is in my opinion the documentary where the discord between the two disciplines - that of film-maker and ethnologist - is totally imperceptible , perhaps because of the special quality of the documentation above all based on live filming. The exorcism by choral music carried out at home, the delirium in the chapel of Galatina during the saints' day of Peter and Paul, set in the context of a community squeezed by economic and social repression, are captured with great efficaciousness by the visual imagery, music and voices. The commentary of Quasimodo is instead more dated, notwithstanding that it was first read and approved by De Martino, who played his usual role of consultant. With the documentaries of Giuseppe Ferrara we have already arrived at a period when the number of productions diminished. All the great demartinian subjects having been exhausted it only remained to look for the crumbs of a magical folklore already languid; among the directors there were no shortage of imitators.

"I Maciari" (1962) follows examples calabro-lucani with a flatness only relieved by a few particulars, like that of the prophesies of a child-healer "possessed" by his mother's spirit. The subjects which remained worth documenting were in part indicated by De Martino, in part by myself, being present during some of the shooting: but our roles as consultants finished there. The Sardinian village where it was still possible to find a "ballo dell'argia" (Il ballo delle vedove) was also my suggestion as was the relative mode of how to proceed, but the collaboration ended there.

Ferrara made two other documentaries in 1963 (La Madonna di Gela; La cena di San Giuseppe) which timely touch on the theme of the great southern religious festivals, which is as it has been said, became very characteristic of documentary film making in the period post demartinian. But his scientific interests were already taking a different direction: the preparation of "La fine del mondo" which he dedicated all his energy to from 1961 up until his death.

To pull together the sum of the documentary demartinian is at once easy, because of the relatively small number of products produced and their homogenity of subject matter, and difficult because of the relatively small number of products produced and their homogenity of subject matter, and difficult because of the

discontinuity of the rapport between director and ethnographer, but which in any case exists and represents a fundamental presupposition for every scientific aspiration. In our case, it seems possible to deduce that the collaboration between the two roles covered all the possibilities from close cooperation to distant contacts, but it is clear that more or less a precise limiting division existed. It was the ethnographers role to indicate the location, argument to be dealt with, and only, on a wide scale the documentaries theoretical limits, previously brought to light by his research. The film director was responsible individually for capturing the images from the moment he began shooting at least up to the editing stage. Thus a closer collaboration was (and is) still yet to come. Above all it was the spuriously perceived idea that the documentary is half "art" and half "factual" record, that ended up making it not only subordinate to the "great art" of fictional feature film making, but also to the "science" of research, in the sense that the documentary was the resulting product of prior research. It was in brief a long way away from the idea - which has only just begun and all the implications positive and negative are still unknown - that audiovisual documentation can represent in itself an autonomous research, eventually countable as unique (already rich its own terminology) as part of a scientific research which uses diverse means of documentation and study. On the other hand it must be recognised that during, those years, under those given conditions one did ones best, also realizing products of notable dignity, during a full and fervid period of time which will not be seen again.

In the second half of the 1960's other documentaries were produced which focused on Southern religious festivals and the ceremonial comportment they revealed. In the filmography compiled by P. Di Buduo attatched to Carpitella's article we find cited some of the works of Fiorenzo Serra, Gabriele Palmieri, Giorgio Turi and Luigi Di Gianni[4] . All new names, except for one, who replaced the first wave of demartinian directors who went off in other directions. Di Gianni was unique among these in his adherence to the theme - which lasted for more than a decade before terminating in 1971', perhaps more due to reasons of contingency than of personal choice - clearly distinguisting his works from the other directors who only occasionally touched on the Southern magical-religious world. For this reason it is worth looking more closely at his works. In the case of Di Gianni, that short space between the role of director and ethnographer which we have already noted as a limiting factor in works strictly demartinian, tended to grow even wider with the former assuming on ever increasing control. Di Gianni followed the indications of academics - between 1967 and 1971 it was Annabella Rossi - and then of his own research, but in every case with his own precise interpretation. Certainly the conditions under which he made his documentaries were precarious as he was hindered by lack of means and shortage of time. They were shot more in the way of a direct recording of actuality than as a and result of thoughtful research. But exactly because of the directors unity of interest the end products remain coherent and thoughtful. With his use of live filming and his content of the documentary evidence, we are already far from that old suspicion that tactlessly flirts around the impeccable reconstruction of documentaries strictly demartinian.

On the other hand Di Gianni's domineering interpretation which without a doubt represents the hallmark of his style leads him to give the role of the ethnographer a more subordinate position than in the past. Paradoxically this subordination is

more marked in the cases when Annabella Rossi acted as consultant suggesting subjects to film and also writing the texts. A limited, but deeply significant example, is "La Madonna del Pollino" were the text and visual images seem to go in opposite directions. The former insists, not always using a sober tone, on the theme of misery denouncing the subordinacy of Southern peasant culture and voicing the accusation that ethnographers are slaves to the system. The images instead strongly portray the existence of a very different reality in the eyes of the director: that of a profound experience which is in itself theatrical.

In all Di Gianni's works, which are very unified looked at formally, we discover several signs which return directly to his specific way of viewing and understanding the religiousness of the Southern peasantry. In his choice of certain glances and gestures there exists the intention to give us, from the inside, a magical or festive experience characterized by several precise psychological connotations: joy, pain, hope, intensity, esctasy, etc. in which group life is the sum of many individual events, each with its own passion. Oncemore there is a precise selection which leads the camera eye to eliminate totally historical elements: the presence of a priest or police at a festival, cars, modern clothes, even young people. To sum up Di Gianni wants to reconstruct an eternal religious experience, eternal almost in an emblematic archetypal sense. A highly personal way of interpretation, dare I say almost Jungian of Southern magical religious folklore, even if he owes much to De Martino as the discoverer of the field of study, his spirit was very different. Di Gianni gives us a cultural heritage of his own bringing it vividly to life in his works.

"La Madonna del Pollino" made in 1971 was the last of Di Gianni's conspicuous series of documentaries. I would propose this date and this director as the end of the demartinian documentary era.

The most intensive and fervid period of discovery of our documentary study of the cultural horizons of the Southern peasantry remains those four years surrounding the year 1960. We can look at this time from a different standpoint. On one hand, that of one of "pure" ethnological research asking ourselves what aspects of Southern religiousity were documented and with what degree of truthfulness. On the other we could ask what type of cultural operation was conducted on a statement which can not exist alone as a single truth but must regarded in the context of an ideological framework as a whole.

The first question cannot I believe be answered without simultaneous reference to the second, especially in the case of a film documentary in which who is behind the camera and does the editing are of the utmost importance.

The first step we must take is to look at these series of documentaries leaving aside specific reference to De Martino. From what we have seen so far it is clear enough that the intention behind these works was not just the making of cinema films, but equally (if not more so), of carrying out anthropological research. The various directors, Mingozzi, Di Gianni, etc., it must not be forgotten arrived on the scene as directors not ethnologists, even if they wanted to base their works on consistent scientific premises. So we must ask what they were looking for among the Southern peasantry, and more generally what did the world of the cinema see during those years.

In this field I don't speak as an expert on the cinema, but I want at least to express some contentions that I think I'm capable of making, some of the questions I've asked myself.

Above all I think I can say the discovery of the demartinian theme introduced a new element, in the sense that up to that time in documentaries and fictional films Southern popular religiousness had received only very scarse attention, in any case (it was presented) externally stereotypically or academically. The instances which come to mind are few and far between. In the episode "Il miracolo" (in "L'amore", 1947-1948) Rossellini recounts the story of a woman from the lower Campania who when pregnant, after being tricked by a man claiming to be Jesus falls into a delirium in which she believes herself to be the Virgin Mary expecting the baby Jesus . But here the religious theme plays a minor role to that of the drama of the femmine condition, certainly not as a subject for cultural research. In "Due soldi di speranza" by Castellani (1951) a village festival is used as the background for the fight between two young lovers, full of fisticuffs and horseplay it is along way away from the tragic demartinian tones of later times and in any case it doesn't go further than a confused folkloricism, a prelude to forthcoming wave of the "pink neorealism" of the 1950's . With regards to "Viaggio in Italia" (1953) by Rossellini, we see a procession of the Virgin Mary, but in a scene were the principal characters are middle class couple and the popular festival acts only as a separating element between the two, symbolising their inability to communicate with each other.

Thus the discovery of the "magical world"' of the South was a novelty of no little importance. To understand however, in what sense and function up until today there is a fact not neglible to consider: that is the documentary film maker strictly demartinian of those historic years rarely worked on pieces of ethnographic data still in practise. The major part of documentary work which followed immediately afterwards was different being more interested in actual themes, for example festivals or recently formed cults. Of the demartinian "magical world" very little still remained active, apart from the widespread practise of tarantism captured so brillantly by the Mingozzi's camera, the other rites had either recently fallen out of use or survived with difficulty and out of context. The lamenting women in "Stendalì" are old women who repeat a rite already only rarely practised; "il gioco della falce", that De Martino had seen, fell into "discountinuity" around the year 1955. Part of the ethnographic material of "Magia Lucana" (rites against storms, baptism of the seven fairies, invocation of the sun) were also no longer in use. This fact could be of secondary importance for the ethnographer who is familiar with long lasting memory and the possibility of reproducing a rite - even if it is a "fictional re-enactment" carried out in circumstances other than those of its proper occasion. But it doestn't seem that our directors acted on that wave of ethnology for which the funny epitath "of urgency" was used to describe the archeological intention to record the determinate social and cultural comportment of the Southern peasantry. This leads me to believe that the meeting our directors had with the ancient cultural forms of the South represents an operation, dare I say, more intellectual, than of a movement to chronicle the actuality of things. To sum up, for them the reality was not so much the Southern peasantry itself as the fascinating study proposed by De Martino.

I believe it is better to try to understanding the diverse complex and contradictory interwoven sectors of our culture in the years after the war up until the 1950's by approaching some of the dimensions of the "Southern question": the political factors at work, populism, the blindness that existed both in the North and the

South to changes in class structure, the late development of interest in the problems created by the industrialization of big cities and of the working class. Once I voiced a drastic criticism of the entire question, suggesting that our intellectuals were at fault for putting a smoke screen over the dismantelling of old relationships in the means of production in the countryside, especially in the South. Today perhaps I would be less drastic and try to find inside the multifaceted complex of our Southern culture, the presence of contradictions which eventually leave space for a real attempt at understanding. I don't honestly know where this line of thought will take me or if I will be able to pertinently insert the right place of "demartinian" documentaries into it. The intermediary steps are probably manifold.

Certainly his season can not be disregarded as an ambigious intellectual operation, even if it presents many traces to be followed.

On the other hand, the great Southern ritualism should not be deprived of fantastic elements, of which it offered a vast array to those with the eye and the will to experiment in new forms of expression. The reconstruction of rituals thus becomes a precise expedient allowing a degree of formal elaboration of material doubtless much stronger than the live documentary filming of actual events. Di Gianni's choice of direction is decisive, so much so that in "Magia lucana" he did something which would appall an ethnographer, when he changed the location of the funeral lament from the home to an open air desert of rocks and eroded furrows. The morbid magic of the South anyway seems - apart from political considerations, in any case present among all these directors who were and are democrats - suggestive by the very nature of its imagery and possibilities to have offered them the chance of carrying out a formal operation. The degrees of this formulation seem to me to be very different and I don't want to give voice to inopportune aesthetic judgements. But there is a point I wish to make. At least in "Stendali" and Di Gianni's first two documentaries -without a doubt the most reconstructed - the clear decision is made not to embark on a realistic discourse. Mangini thought about the Soviets and Dreyer's "Giovanna d'Arco". Di Gianni was even more metaphysical but searched for a form of expression which had no tradition in the Italian cinema. The rituality of the South, with its rich gestural heritage, its theatricality could perhaps offer a place for experimentation in new styles. It is perhaps not merely an accident that Dal Frá, Mangini, Mingozzi and Di Gianni were all young directors making their debuts in film-making.

In these documentaries are intertwined diverse motivations and directions, even among themselves contradictory: a political and cultural interest in the South, the new problematic openings in which the works of De Martino were inserted, the soliciting of strong solemn images , certainly never before seen, the need for stylistic experimentation.

It must also be added that our cinema did not only "discover" the religious folklore of the South, but the peasantry as a social and culture subject as well. As Lizzani observes "the type of Italian reality that is protagonist of the neorealistic cinema and prevalently (dare I say totally) characterized by tracts of an economy that see the city (above all Rome and Naples) as grand agglomerates of tertiary activities and bureaucracy, centres of influx of immigrants from the countryside of the "unemployed, the underemployed or sub proletariat"[5]. According to him all the films made in the period 1943-50 are full of above all the "unemployed, the

sub proletariat, petty bureaucrats, religious people, peasants etc.[6] *"This view is partally corrected after a more careful inspection of the material on offer by Tulio Kezich, who is capable of noting that - apart from some rare exceptions especially "La terra trema" by Visconti (but which has fisherman as its principal subjects) and De Sanctis who uses Northern peasants - the agricultural proletariat and the real life in the countryside are very rarely focused on by our neorealistic cinema, where if the countryside is seen at all, it is present above all as background*[7]*. The following period of "pink neorealism" was the one which (the 1950's) laughably demonstrated a world of dialects, vulgarised by a cultural industry producing "hundreds and hundreds of films dominated by dialects, and which were larger than life" (namely the country life and folklorism), of bumpkins and bare torsos, of small and great "beauties". Films which bawled and were merry, full of ragged neorealism and provoking forms, of screams and double meanings"*[8] *. This last phenomenon is perhaps not traceable, as Lizzani suggests, to the fact that our cinematographic industry was "deprived of basic organic ideas and grew up too fast"*[9] *, but rather seems to be part of a design more or less understood, to mask, through a refusal to be lucid, the real and irreparable class transformation especially in the southern countryside which occurred in those years as a consequence of the crisis in the traditional agricultural economy"*[10]*.*

I ask myself if our "demartinian" documentary film makers didn't try to give an answer to this impertinent trashy folklorism, in a certain sense to demonstrate the serious, even tragic condition of the peasantry. A condition which required an attentive anthropological understanding. In this sense one can appreciate a considerable cultural force in De Martino's writings, from the moment he was able to open peoples eyes to a reality up until then shrouded in mystification. It is true that this awakening was late in coming and implicated by all the contradictions of interpretation already mentioned. But it was in any case it its own way timely and expansive. Preceeded by a few years and almost contemporary to that important historical moment in our feature film filmography (1961-62) which saw the arrival of Di Seta's "Banditi a Orgosolo", Castellani's "Brigante" and Rosi's "Salvatore Giuliano". All these films have shepherds or peasants as their principal characters and above all were made in extremely accurately researched settings, so much so as to give truth to Kezich's observation that they reach "the understanding of the anthropological instrument". In particular, we must remember De Seta's idea for his film was inspired by his reading of Cagnetta's book on banditry in Orgosolo.

But the need for anthropological information was already accepted per se. Also De Seta (Rosi's case is perhaps different) notwithstanding his intention of the just denunciation of the social orgins of Sardinian banditry, went to Orgosolo searching out the most archiac images and followed his main characters (father and son) in an uncontaminated natural setting almost using his camera caressingly. The world of peasants would very soon be forgotten about. Even if throughout the 1960's it occasionally figured in films, it did so rarely and made marginal appearances"[11]*. Elsewhere I have advanced the hypothesis that the exhaustion of this theme in the means of mass comunication coincided with the years of the economic boom, which no longer left any space for the previous denouncing of peasant misery in whatever form it was perceived. I am summarizing an argument which certainly needs to be looked at in more detail.*

The fact is however that today in many parts of our feature film industry the peasantry has resurged ("Novecento", "Padre e Padrone", "L'albero degli zoccoli", "Cristo si è fermato a Eboli", "Fontamara"). These are certainly not the afterproducts of that culture of the late 1950's and early 1960's which belong to documentaires in the 'strictu sensu' demartinian, but are rather the outcome - variously experienced and thought out - of the 'revival' which in the 1970's was experiencing a deep crisis of values and of urban and state models to explore and thus returned to "peasant civilization", which in the past it viewed very differently. Under this profile the destiny of demartinian documentary vis a vis the mass public becomes somewhat emblematic. When they came out the best of these films where praised by the critics and given awards, but their release afterwards was limited, except in one or two rare cases, to the restricted circles of conventions and seminars. This fact could do nothing but add to the difficulties experienced and the isolation of those who in the 1960's constantly continued their effort to establish the ethnographic documentary. Changes in conditions have occurred in recent years, especially in the documentary field, which has also benefied from the altered cultural climate; seminars have multiplied and not few have been the proposals from television[12].

Success with the public is now assured for documentaires made ten and twenty years ago. Is this just a nostalgic phenomenon? Or is it a sign of willingness to improve ones knowledge that can not be ignored? What have we got to offer that is new? In Italy today does there exist an ethnographic documentary production concurrent with developments and scientifically valid? What are (or rather what should be, because I think the discussion has yet to take place) the theoretical presuppositions? What should the relationship be between a scientific approach and the destination for mass consumption? The questions are numerous and all to be answered, both at the theoretical and more the concrete practical level.

I was able to write this article thanks to the collaboration of the directors Dal Frá, Di Gianni, Ferrara, Mangini, Mingozzi, who helped me to compile the filmographic lists printed below (the gaps or inaccuracies in which are due to blanks in the memory).

They also informed me of the relationships they had with De Martino during the making of each documentary and the conditions under which they were filmed.

1. Ernesto DE MARTINO "Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa", Ulisse XIV, vol. VII, 41, July 1971, p. 25 sgg..
2. "*Giornate del film etnografico italiano* " (1950-76). edited by the Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica. Contains: Presentazione by V. TOSI, "*Informazione e ricerca nel film etnografico italiano*" (1950-1976). by D. CARPITELLA. Schede filmografiche by P. DI BUDUO. Cfr. also Diego CARPITELLA, "*Etnografia e cinema in Italia*", in the Bollettino dell'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica, December - 1978, p. 21 e sgg.
3. Ernesto DE MARTINO, "Il gioco della falce" - "*Ogni estate la passione del grano*" in the "*L'Espresso Mese*", August 1960, p. 46 sgg.; republished in "*Furore - Simbolo - Valore*", Milan 1962, p. 149 sgg.
4. cited in note 2.
5. Carlo LIZZANI, "*Il cinema italiano 1895-1979*", Rome 1980, p. 268 (who himself cites "*his previous work*" "*Riso Amaro*", Roma 1978.
6. Op. cit., p. 269
7. Cited from the paper (still to be published and kindly loaned to me by the author) given at the French-Italian debate "*Filmer Le monde rural*", Paris June 16-20, 1980
8. LIZZANI, op. cit. p. 152;
9. Ibid
10. Cfr. also Clara GALLINI "*Qualche riflessione sulla rinascita del folklore*; in "*Tradizioni sarde e miti d'oggi*", Cagliari 1977, p. 127 sgg.
11. Are listed in the paper by KEZICH.
12. Cfr. CARPITELLA, "*Etnografia e cinema in Italia*", cit.

Filmographic List

The documentaries on the magico-religious folklore of the South by the directors Dal Frà, Di Gianni, Ferrara, Gandin, Mangini, Mingozzi

Edited by **Clara Gallini**

NINO DAL FRÀ

***"Passione del Grano"**, 1960, col., 12 min. Produced by Vetta Film Italia. Text: E. De Martino. Music: Guaccera. Location: S. Giorgio Lucano. Subject matter: harvest rites with pantomimed hunting of the goat man and subsequent derision of the landowner.*

***"L'inceppata"**, 1960, col.,12 min. Produced: Vetta Film Italia. Text: Nino Dal Frà. Music: Guaccera. Location: A Lucanian Village. Subject matter: A love rite in which a young man chops down a tree and leaves its stump in front of the door of his lover.*

LUIGI DI GIANNI

***"Magia Lucana"**; 1958, b.n.; 18 min. Produced: Di Gianni - Documento Film. Sponsor the Museo di Arti e Tradizioni Popolari of Rome and the Centro Etnografico e Sociologico. Scientific consultant E. De Martino. Text: Roman Calisi. Music: from the recording of popular songs (funeral lament registered by D. Carpitella). Location: Various places in the Basilicata, Potentino, Materano. Subject Matter: Rites against the storms, funeral lamentations, love rites, the "legatura", baptism of the seven fairies, invocation to the sun.*

***Nascita e Morte nel meridione**, 1959, b.n., da col., 10'. Produced.: Sedi. Patrocinio: del Centro Etnografico e Sociologico. Testo: Romano Calisi. Musiche: Daniele Paris. Località: S. Cataldo (Basilicata).*
How one lives and dies in a destitute village.

***"Grazia e numeri"**, 1962, col.; 12 min. Produced: Sedi Text: L. Di Gianni. Location: Naples. Subject matter: the cult of the death spirit in the catacombs, the fight, dreams.*

***"La Madonna di Pierno"**, 1965, b.n.; 12 min. Produced: Patara. Text: Annabella Rossi. Music: Egisto Macchi Location: Pierno (Basilicata). Subject matter: pilgrimage to the sanctuary, procession in the woods with the offering of ferns to the Virgin Mary and other acts of devotion.*

** **"Il Male di San Donato"**, 1965, b.n., 12 min. Produced: Nexus Film, Patara. Consultant: Annabella Rossi. Music: Egisto Macchi. Text: brief didactic introduction Location: Montesano (Salento). Subject Matter: the manifestation of the "affliction of S. Donato" in the church during the festival.*

***"Il messia"**, 1965, col, 13 min. Produced: Document Film. Text: L. Di Gianni. Location: S. Michele Garganico. Subject Matter: The religious forms of the Jewish community in San Nicandro.*

***"Viaggio in Lucania"**, 1965, b.n.; 17 min. Produced: Nexus Film. Location: various zones of Potentino and Volture. Subject Matter: documentary - investigation (with interviews) into extreme poverty and magic.*

***"I Fujenti"**, 1966, col, 14 min. Produced: Nexus Film. Text: L. Di Gianni. Music: Egisto Macchi and live recordings. Location: Naples. Subject Matter: in the various suburbs of the city 'squads' of devotes have prepared 'toselli' (offerings which have been constructed) which are carried using a particular way of walking to the sanctuary of the Virgin of the Arch.*

** **"Il culto delle pietre"**, 1967, b.n.; 17 min. Produced: Egle Cinematografica (now corona). Text: Annabella Rossi. Music: Egisto Macchi. Location: Raiano (Abruzzi). Subject Matter: the mystical contact with rocks by the faithful during the festival of San Venanzio (March 17th) in his sanctuary.*

** **"Nascita di un culto"**, 1968, b.n., 17 min. Produced: Egle Cinematografica (new Corona). Text: Annabella Rossi. Music: Egisto Macchi. Location: Serra d'Arce (Salerno). Subject Matter: the newly formed cult of the Blessed Alberto and forms of popular devotion.*

** **"La potenza degli spiriti"**, 1968, b.n., 17 min. Produced: Documento Film. Music: Egisto Macchi. Location: various villages of Central Irpinia. Subject Matter: various forms of diabolic possession and exorcism in the framewook of popular Catholicism and Pentecostalism.*

***"La possessione"**, 1971, col.; 28 min. Produced: Nexus Film. Music: Egisto Macchi. Location: Forcella suburb of Naples. Subject Matter: Margherita, a witch of Foggian origins, able to lay on and take off curses.*

****L'attaccatura**, 1971, b.n., 16'. Produced: Nexus Film. Music: Egisto Macchi. Località: quartiere Forcella di Napoli. Margherita, a witch from Foggia able to lay on and take off curses.*

*"**Morte e grazia**", 1971, b.n., Min. Produced: Documento Film. Text: Diego Carpitella. Music: Egisto Macchi, Location: Naples. Subject Matter: the cult of the Saint's Face.*

*"**La Madonna del Pollino**", 1971, col.; 20 min. Produced: Nexus Film. Text: Annabella Rossi. Music: Egisto Macchi. Location: Sanctuary of the Madonna of the Pollino (on the borders between Lucania and Calabria). Subject Matter: the festival on July 2nd-3rd. The night encampments, the banquets of mutton, the behaviour in church (mystical communications with the Virgin Mary, offerings of hair and wedding clothes, the dance of the tarantella, blessings of animals) the auction for the right to carry the Madonna's statue.*

GIUSEPPE FERRARA

** "**I maciari**", 1962, col.; 11 min. Produced: Patara. Subject and Consultants: Ida (but Clara) Gallini and Ernesto De Martino. Music: Egisto Macchi. Location: Castelmezzano, Policastro, Bovalino. Subject Matter: 'Uncle' Giuseppe maciaro, child wizard possessed by his mother's spirit (the Saint of Betilia) who prophesies and accomplishes healing rites, the serpent cult practised by a Sanpaolaran.*

** "**Il ballo delle vedove**", 1962, col.; 11 min. Produced: Patara. Subject and consultant: Ernesto De Martino. Film consultants: Clara Gallini and Raffaello Marchi. Music: Franco Tamponi. Location: Lula (Nuoro) and surroundings. Subject Matter: exorcism dance carried out by a widow on a man bitten by an Argia (spider).... (Sardinian tarantism).*

*"**La Madonna di Gela**"; 1963, col.; 11 min. Produced: Patara. Text: G. Ferrara. Music: Egisto Macchi. Location: Gela. Subject Matter : a procession of the Virgin Mary (18th May) and the founding of a petroleum refinery.*

*"**La cena di San Giuseppe**"; 1963, col.; 11 min. Produced: Patara. Text: G. Ferrara. Location: Gela. Subject Matter: Dinners offered to the poorest families in various suburbs during Easter week and a ritualized repetition of the fleeing into Egypt using an old man and a baby boy and girl to symbolize Joseph, the Virgin Mary and the baby Jesus.*

MICHELE GANDIN

*"**Lamento funebre**"; 1953, b.n.; 3 min. Produced: Filmeco. Scientific consultant: Ernesto De Martino. Location: Lucanian Village. Subject Matter: funeral lamentations.*

CECILIA MANGINI

*"**Stendalì**", 1959, col., 11 min. Produced: Vette Film Italia. Text: an eighteenth century translation of a funeral lament in Greek of Salento re-elaborated by P. Paolo Pasolini. Chanting voice: Lilla Brignone. Music: Live recording. Location: Martano (Lecce). Subject Matter: funeral lament.*

GIANFRANCO MINGOZZI

** "**La Taranta**", 1961, b. n.; 19 min. Produced: Pantheon Film. Text: Savatore Quasimodo. Consultant: E. De Martino. Location: Nardo, Galatina (Puglia). Subject Matter: the home therapy using a tarantata, the collective ritual in the chapel of St. Peter and St. Paul on their feast day (29th June).*

***The films accompanied by an asterisk are presented in the festival's retrospective section " Magic and Medicine in Demartinian documentaries"**

I Documentari
Documentary Films

a cura di/*edited by* **Paolo Piquereddu**

EL AGUA DE CULEBRA

SPAGNA

Eugenio Monesma Moliner
Nativo di Huesca, in Spagna, ha realizzato un centinaio di lavori cinematografici e in elettronica su tematiche generali e circa trecento su argomenti di interesse etnografico. Negli ultimi anni ha documentato numerosi processi produttivi tradizionali, feste e rituali, pratiche di medicina popolare.
Ha ottenuto più di duecento premi in campo nazionale e internazionale.

Born in Huesca,Spagna, has made about a hundred cinema and video documentaries on general themes, and about another three hundred on ethnographic subjects.
In recent years he has documented traditional working practises, festivals, and rites and folk medicine.
He has received more than two hundred prizes, national and international.

REALIZZAZIONE
Eugenio Monesma Moliner

PRODUZIONE
Pyrene P.V. S.L
Spagna

ANNO
1991

DURATA
5 min

DATI TECNICI
Colore
Betacam
Spagnolo, Francese

Troncedo è un villaggio dei Pirenei.
Qui, come in tutti i villaggi circostanti, la gente ha conservato per generazioni l'uso di alcune pratiche curative. Una delle più popolari è una pozione fatta con pelle di bisce catturate nel mese di maggio.
Il film mostra come alle piccole bisce, una volta catturate, vengano tagliate la testa e la coda e tolta la pelle.
La pelle viene poi stesa a seccare;una volta secca viene tagliata a pezzetti e immersa in acqua bollente cui è stato aggiunto un pò di sale, e lasciata in infusione per tre giorni.
Gli abitanti del villaggio credono che questo infuso sia una cura per le coliche, le febbri reumatiche dei bambini, ogni sorta di malanni.
Se se ne beve un poco ogni giorno svolge un'azione preventiva.

Troncedo is a Pyrennian village. Here, as in all the surrounding villages the people have conserved through generations their traditional healing practises. One of the most popular of these is a brew or infusion made with dried snakeskins collected in the month of May.
The film shows how the small snakes once caught are topped, tailed and skinned. Their skins are then hung up to dry, once dry they are broken up into pieces and put into boiling water with the addition of a little salt and brewed for three days. The villagers believe this brew is a cure for gripe, rheumatism childrens fevers and all sorts of ailments. Not only this but some drink a little everyday as preventative medicine.

ALBERTO

ITALIA

Luciano Blasco
Nato a Catanzaro nel 1954, si è laureato in antropologia culturale con Annabella Rossi. Ha svolto attività di ricerca in Italia centro meridionale sui rituali a carattere religioso. Ha lavorato nel campo della documentazione fotografica e videografica per conto del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma. Tra i lavori più recenti: "Verso la città Santa, il pellegrinaggio medioevale a Roma" (1995), "La musica di Antonio" (1993); "La lavorazione della terracotta a Vetralla" (1993).
Born in Catanzaro in 1954, obtained his degree in cultural anthropology under Annabella Rossi. He has carried out research in Central- Southern Italy into rituals with a religious nature. He has worked in the field of photographic and videografic documentation for the Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari of Rome. Among his most recent productions: "Verso la città Santa, il pellegrinaggio medioevale a Roma" (1995), "La musica di Antonio" (1993); "La lavorazione della terracotta a Vetralla" (1993).

A Serradarce, in provincia di Salerno, i devoti continuano a frequentare il santuario dedicato al culto del Beato Alberto che la chiesa non ha mai voluto riconoscere. Il culto è nato negli anni Sessanta dopo la morte di un giovane seminarista di 18 anni: Alberto Gonnella. Ogni giorno la zia Giuseppina Gonnella veniva posseduta dall'anima del nipote che attraverso di lei parlava ai fedeli, dispensava grazie e diagnosticava fatture e sortilegi. Negli anni Settanta Giuseppina veniva uccisa da un devoto ma ...il culto continua.

In Serradarce in the province of Salerno, the devotees continue to frequent the sanctuary dedicated to the cult of the Blessed Alberto which the church has always refused to recognise. The cult began in the 1960's after the death of the then 18 year old novice priest Alberto Gonnella. Every day his aunt Giuseppina Gonnella was possessed by the spirit of her nephew, who through her spoke to the faithful, gave grace, and worked spells and magic. In the 1970's Giuseppina was killed by one of the devotees but.... the cult continues.

REALIZZAZIONE
Luciano BLASCO

PRODUZIONE
idem
Italia

ANNO
1996

DURATA
15 min

DATI TECNICI
Colore
Betacam
Italiano

DE LA PIERRE AU BRAS

SENEGAL

Nel villaggio Nyokholonke (sottogruppo malinke) di Tikankali nel Senegal orientale, esistono due modi di comunicare con gli spiriti della boscaglia.
Dopo una passeggiata-scoperta del villaggio e dei suoi abitanti, la videocamera si ferma sulla soglia della casa del capofamiglia dove sono erette delle piccole pietre consacrate, altari domestici e "feticci" chiamati jalango. Esse permettono al maggiore della famiglia di comunicare con gli spiriti della boscaglia.
Un giovane, estraneo al villaggio, racconta come la malattia lo abbia indotto a lasciare Dakar per farsi curare da un guaritore indovino del villaggio, il vecchio Kanté. Infine interroga quest'ultimo sul futuro di una persona che conosce.
L'indovino si rimbocca la manica della camicia e osserva le scosse spasmodiche del suo bicipite sinistro invaso in quel momento da un certo spirito. Ne interpreta i movimenti e indica ciò che dev'essere fatto.

In the village of the Nyokholonke of Tikankali (a sub group of the Malinke) in eastern Senegal there exists two ways of communicating with the spirits of the undergrowth. After a walk round the village done with the intention of revealing it and its inhabitants to the audience, the video camera stops on the doorstep of the head of a family where there are erected small sacred rocks, domestic altars and 'fetishes' called jalango. These allow the family elder to communicate with the bush spirits.
A young man, a stranger, tells how illness has led him to leave Dakar to come to the village to be treated by a divining healer, the old Kanté. At the end Kanté is interviewed about the future of someone he knows.
The divinig healer rolls up the left sleeve of the person's shirt and observes the muscular spasms of the biscep, at that moment possessed by a certain spirit, he interpretates the movements and indicates what procedure should be followed.

REALIZZAZIONE
Alain EPELBOIN

PRODUZIONE
CNRS Audiovisuel
Francia

ANNO
1991

DURATA
22 min

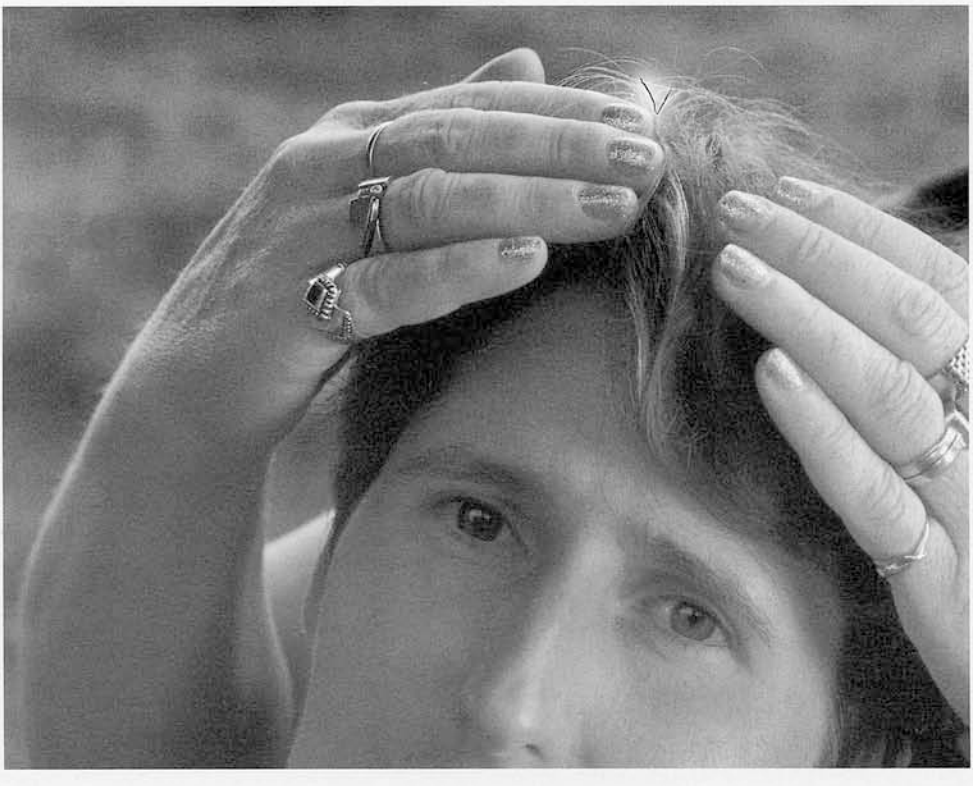
DATI TECNICI
8 mm
Colore
Betacam
Francese

Alain Epelboin

Nato nel 1952 a Parigi. Medico ed etnologo, ricercatore al CNRS, africanista, membro del "Laboratoire de Langue et civilisations à tradition orale", ha condotto una serie di ricerche sulle tecniche del corpo e nel campo dell'antropologia medica e della guarigione, con l'ausilio dei mezzi audiovisivi.
Ha lavorato principalmente nel Senegal orientale, nell'area urbana di Dakar, nella Repubblica centro africana e nella regione parigina (sugli immigrati africani).
La sua documentazione visiva sui rituali viene descritta e analizzata sia come corpus verbale che non verbale e integrata nel programma multimediale del "Centre de documentation en ethnomédicine" (CNRS, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie du Museum national d'histoire naturelle).

Born in Paris, in 1952. Doctor and ethnologist, researcher at the CNRS, specialist in African studies, member of the "Laboratoire de Langue et civilisations à tradition orale" has conducted research on body techniques and in the field of medical anthropology and healing, using audiovisual means.
He has worked mainly in Eastern Senegal, in urban Dakar, in the Central African Republic and the Parisian conurbation (studying African immigrants).
His visual documentation on rituals is described and analyzed both as a corpus verbal and non-verbal and is integrated in the multimedia programme of the "Centre de documentation en ethnomédicine" (CNRS, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie du Museum national d'histoire naturelle).

LES GUERISSEURS DES ALPES



SVIZZERA

Come in tutte le contrade rurali, la medicina popolare tradizionale, fino a un centinaio di anni fa, aveva un ruolo molto importante, nella regione dell'Emmenthal. Essa si esplicava con la la fitoterapia, l'imposizione delle mani, la radioestesia, la guarigione per formule esoteriche, in altre parole, una certa quantità di facoltà e di pratiche terapeutiche facenti richiamo a principi diversi da quelli della medicina ufficiale. E in effetti, attualmente la legge bernese sulla salute proibisce severamente l'attività di questi "guaritori". Tuttavia l'affluenza dei pazienti è considerevole: infermiera, distillatore, pastore o specializzato in informatica, tutti vanno a consultare il guaritore nella speranza che sappia apportare sollievo e perchè no la guarigione.
Per molti pazienti afflitti da malattie croniche, per i quali i medici normali non possono più fare niente, i guaritori restano l'ultima ancora di salvezza.

E' in Tibet, durante le riprese del suo film "Shigatse" che il regista Jurg Neuenschwander si è, per la prima volta, trovato di fronte alla magia di questa medicina. L'esperienza vissuta in Estremo Oriente ha risvegliato in lui un certo numero di ricordi lontani che trovano origine nella sua infanzia vissuta nell'Emmenthal.

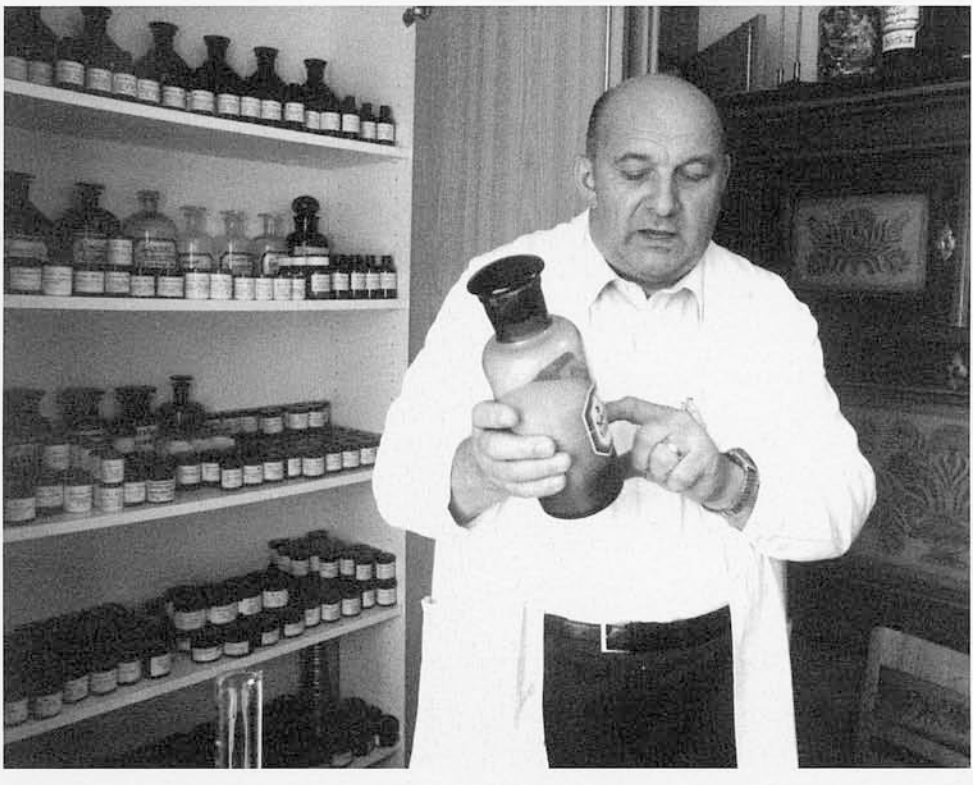
REALIZZAZIONE
Jürg NEUENSCHWANDER

PRODUZIONE
Carac Film SA
+ Container TV.
Filmcooperative Zurich.
Svizzera

ANNO
1995

DURATA
90 min

DATI TECNICI
Colore
35 mm
Swiss/German, Francese



As in all rural areas popular traditional medicine up to a hundred years ago enjoyed a very important role in terms of medicinal self-sufficiency in the region of Emmenthal. An autarky which was composed of therapeutic methods like therapy using plants, the laying on of hands, divining, healing using esoteric formulas, in other words, a certain amount of faculty and therapeutic practise requiring the use of principles diverse from those of official medicine. In fact Bernese health law strictly prohibits the activities of these "healers".
The flow is considerable: nurses, distillers, shepherds, computer experts, all go to consult the healer, hoping that he will know how to bring relief, or why not, cure them. For many patients afflicted by cronic illnesses, for whom normal medicine can do nothing, the healers remain their last hope of salvation.

In Tibet during the filming of his film "Shigatse", the director Jiirg Neuenschwander found himself confronted for the first time with the magic of this medicine. This experience in the Far East reawoke in him certain distant memories of his infancy in Emmenthal.

Jürg Neuenschwander
Nato nel 1953 a Signau nell'Emmenthal. Scuole a Signau, Berna; Università di Berna. Regista e incaricato di corsi di regia audiovisiva. Membro fondatore di Container TV SA, per film e multimedia (1979).
Borsa della commissione cantonale per fotografia, film, video.

Born in 1953 in Signau, Emmenthal. Attended school in Signau and University in Berne. Director and teacher of audiovisual directing techniques. Founder member of Container T.V. SA., which specialises in making films and works for the multimedia (1979).
Awarded a grant by a Cantonal Commission for photographic film and video work.

DEVA AND CINTA

TWO RITUALS BY THE RAI OF THE SANKHUWA VALLEY IN EAST NEPAL

NEPAL

Una documentazione etnografica di un ciclo rituale celebrato fra i Mewahang e i Kulunge dal Rai della Sankhuwa Valley nel Nepal orientale. Dopo un'introduzione generale alla vita rituale, ai compiti degli specialisti rituali e alla loro comunicazione con le divinità e le creature ancestrali (circa 20 min), segue la documentazione del viaggio rituale e il sacrificio di sangue di "dewas", divinità ancestrali legate al territorio e responsabili della prosperità della famiglia (circa 20 min). Questa cerimonia, che ha luogo di pomeriggio nel cortile della casa del cliente, deve essere celebrata almeno due volte l'anno, in combinazione con una seduta sciamanica che dura tutta la notte. Questa seduta, chiamata "cinta" è documentata nella terza e più lunga parte (circa 85 min.) che cerca di conservare la struttura sequenziale degli eventi rappresentati, anche se il "tempo reale" è stato tagliato da circa 12 ore a circa un'ora e mezzo. Ambedue i rituali sono densi di simbolismo a vari livelli; antefatti, gesti, interazione, ritmo e linguaggio. Le recitazioni durante il rituale "dewa" sono esclusivamente in lingua rituale Rai mentre lo sciamano simile a Jhakri recita in parte in Nepalese e in parte in lingua Rai.
Il film cerca di conferire l'atmosfera e il "significato" di queste rappresentazioni a più strati, (non nascondendo il processo etnografico) con interpretazioni e spiegazioni verbali ridotte al minimo, di modo che gli eventi visivi e uditivi possano essere capiti indipendentemente e autonomamente dallo spettatore.

REALIZZAZIONE
Majan GARLINSKI & Albin BIERI

PRODUZIONE
Nepal/Switzeland

ANNO
1990

DURATA
127 min

DATI TECNICI
Colore
U-Matic
Nepali, Inglese

Majan Garlinski
36 anni, specializzato in antropologia visuale e cinematografia documentaria, è ricercatore e insegnante presso il Museo etnografico di Zurigo. Ha realizzato diversi filmati di documentazione etnografica.
36 years old, has specialized in visual anthropology and documentary films, is a researcher and teacher at the Völkerkundemuseum in Zurich. He has made different ethnographic films and documentation.

Albin Bieri
Trentasettenne, ha studiato cinematografia scientifica ed etnografica presso l'Università di Zurigo. Ha realizzato numerosi documentari etnografici. Attualmente è realizzatore free lance di documentari.
37 years old, studied scientific cinema and ethnography at the University of Zurich. Has made numerous ethnographic documentaries. He is currently a free lance documentary filmmaker.

Deva and Cinta is an ethnographic documentation of a ritual cycle celebrated among the Mewahang and Kulunge Rai of East Nepal.
After a general introduction into the ritual life, tasks of ritual specialists and their communication with divinities and ancestral beings (approx. 20 min.), the second part (approx. 20 min.) shows the ritual journey and blood sacrifice to the dewas, ancestral deities who are linked with the territory and are responsible for the prosperity of the household. This ritual, which takes place in the afternoon in the courtyard of the client's house, has to be celebrated at least twice a year in combination with a shamanic séance that lasts throughout the night. This séance, called Cinta, is documented in the third - and longest - part (approx. 90 min.) in which we tried to preserve the sequential structure of performed events, though the "real time" of approximately twelve hours had to be cut down to about ninety minutes.
Both rituals are rich in symbolism on various levels: artefacts, gestures, interaction, rhythm, and language.
The recitations during the dewa-ritual are exclusively in Rai ritual language, wheres the Jhakri-like shaman partly chants in Nepali and partly in Rai. The video-documentation tries to convey the atmosphere and "meaning" of these multilayered performances (not hiding the ethnographic process) with only the necessary minimum of verbal interpretations and explanations, so that the visual and audible events may be comprehended in their own right.

L'HERBE DE SAINT-SABIN

FRANCIA

Alain Dumas
Dal 1970 al 1976 ha vissuto in Perù, dove ha realizzato numerosi documentari e cortometraggi di finzione. Dopo quella data trascorre parte del suo tempo in Francia dove continua il suo lavoro di documentarista. E' particolarmente interessato alle relazioni tra "il qui e l'altrove" passato e futuro, tradizione e modernità.
Lived in Peru from 1970 to 1976 realizing a number of documentaries. Since his return to France he has continued to make films. He is especially interested in the relationship between the "here" and "there"; the past and future the traditional and the modern. His film have been widely shown in France and abroad.

REALIZZAZIONE
Alain Dumas

PRODUZIONE
L'Esplanade St. Etienne Video

ANNO
1996

DURATA
26 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Francese

Ogni lunedì di Pentecoste, un pellegrinaggio raggruppa sul promontorio di Saint Sabin, nel massiccio del Pilat, diverse centinaia di persone. Intorno alla cappella che domina la Valle del Rodano si raccoglie l'alchimilla. Chiamata anche "erba degli stregoni", essa racchiude nella sua parte centrale una goccia di rugiada.
Quest'acqua primordiale era un tempo utilizzata dagli alchimisti che le attribuivano virtù di purezza e di luce. Nella cappella, all'uscita della messa, l'erba viene sfregata sui piedi di una statua di S. Sabin. Essa sarà poi appesa nelle stalle o mescolata al foraggio, portando così salute e protezione agli animali. Nel villaggio situato in basso ha luogo un rituale del tutto simile a quello che si è svolto nella cappella: nella cucina dell'albergo-fattoria, saldamente fissata ad un vecchio buffet c'è una statua reliquario del XVI secolo che raccoglie le offerte dei pellegrini. Nel XIX secolo, un semplice contadino del posto acquistò una reputazione considerevole grazie alle sue capacità di guaritore. Nato come Laurent Odouard, fu soprannominato "San Sabin" in riferimento al Santo guaritore, vescovo di Spoleto, che dette il nome al luogo.

In the Pilat massif on the San Sabin promontory, every Whit Monday a pilgrimage brings together several hundred people around the chapel which dominates the Rhone valley. There they collect Lady's mantle, also called the "witches herb", enclosed in the central part of which is found a dew-drop.
Once this primordial water was used by alchemists who attributed to it the virtues of purity and light. In the chapel, after the mass, the herb is rubbed onto the feet of St Sabin's statue. It is then hung in the stables or mixed into the forage thus bringing health and protection to domestic animals.
In the village below occurs a very similar ritual to that which takes place in chapel. In the kitchen of the hotel-farm solidly welded to an antique sideboard a religious statue dating from the Sixteenth century is used to collect the pilgrims offerings. In the Nineteenth century a simple local peasant gained a considerable reputation thanks to his prowess as a healer. Born as Laurent Odonard, he was nicknamed "San Sabin" in reference to the Sainted healer, the Bishop of Spoleto, who gave the place its name.

UN HOUGAN A PARIS

FRANCIA

Pascale Paoli
Nata a Boulogne nel 1965, ha compiuto studi di antropologia visuale all'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales a Parigi. Prima di dedicarsi alla regia di documentari, ha lavorato come scenografa cinematografica.
Born in Boulogne in 1965, has completed studies in visual anthropology at the Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris. Before dedicating herself to directing documentaries, has worked as a scenery designer in the cinema.

Erol Josué, venticinquenne di origine haitiana vive a Parigi in un piccolo appartamento. Contrariamente alle apparenze non è un giovane comune: infatti Erol è un hougan, un prete vodù.
Al cinema e alla televisione il vodù è stato troppo spesso rappresentato in modo caricaturale, sensazionale e semplicistico, come una sorta di inquietante magia nera. Diversamente da questi stereotipi, "Un Hougan a Paris" mira soprattutto a offrire il ritratto d'un uomo e a mostrare che il vodù è prima di tutto una religione.
Il film segue Erol nelle sue attività: preghiere, sedute divinatorie, preparazione delle cerimonie, feste...

This is Erol Josué: 25 years old, of Haitian origin, now residing in Paris in a small flat. Contrary to appearances, he is not an ordinary man, because he is a hougan: a Voodoo, priest.
In the cinema and on television Voodoo portrayal is a caricature sensationalist and over-simplistic, it is seen as a sort of disturbing black magic. This film strips Voodoo of all its clichés and presents the viewer with a true picture of man and voodoo as an on going serious subject; a religion.
The film follows Erol in his religious activities: prayers, divination séances, preparing ceremonies, festivals...

REALIZZAZIONE
Pascale Paoli

PRODUZIONE
Ateliers Varan
Paris

ANNO
1996

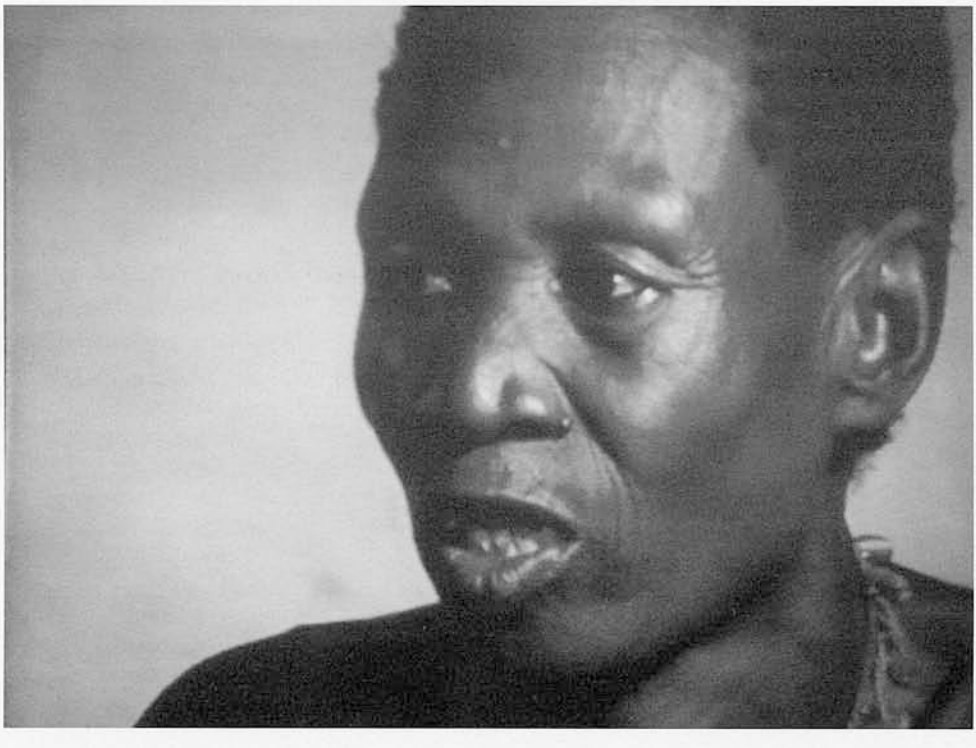
DURATA
26 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Francese

JINÈBANA
LA POSSESSION AU QUOTIDIEN

AFRICA

Nel Mali, nella regione del Beledugu, certe malattie dette "Jinèbana" sono concepite in considerazione della presenza nel mondo umano di geni (jinè) invisibili, abitanti la boscaglia.
Catalogate in occidente come disordini psicologici, queste patologie sono trattate, nell'ambiente rurale bambara, da diversi guaritori la cui attività terapeutica si assimila a pratiche magico-religiose fondate sull'Islam, associazioni di occultismo e su riti di possessione.
Siga, una guaritrice, officia nel suo villaggio natale come "jinètigi" a capo di un rito di possessione cui fanno parte adepti la guarigione dei quali passa attraverso un percorso iniziatico in seno alla comunità.
Aldilà dei commenti e delle spiegazioni relative all'eziologia



delle malattie, ai dispositivi rituali ed al rapporto fra i vari guaritori, il film traccia gradualmente l'identità del terapeuta in questo spazio culturale: una persona fondamentalmente carismatica in rapporto viscerale con gli oggetti, con gli esseri sovrannaturali e con i concorrenti.
Girato con mezzi video leggeri al fine per essere maggiormente vicini ai personaggi e offrire una migliore comprensione della possessione, il film lascia a Siga la cura di spiegare l'origine delle malattie, il loro trattamento o l'organizzazione sociale del culto.
Scene di cerimonie, d'iniziazione e di danze di possessione ne illustrano i propositi e rappresentano i "tempi forti" del documentario, ma lo sguardo è altresì rivolto verso i "tempi morti", tempi di lavoro, di riposo e di gesti quotidiani.

REALIZZAZIONE
Benoit KELLER,
Laurent BERGER

PRODUZIONE
Francia

ANNO
1996

DURATA
52 min

DATI TECNICI
Colore
Hi8
Mali, Francese

Benoit Keller
23 anni, Cineasta.
Formazione pratica ed universitaria (diploma di studi cinematografici).
Ha realizzato diversi cortometraggi video.
23 years old, Film-maker. Practical training and University studies (diploma in cinematographic studies) Has made several short video films.

Laurent Berger
24 anni, Antropologo
Formazione universitaria e sul campo in antropologia (diploma di etnologia a Parigi 8), in psicologia (laurea a Parigi 8) ed in lingue africane (Dulco Mandingo e l'INALCO). Sta preparando una tesi in Antropologia della salute sulle dimensioni politiche e tecniche dei sistemi terapeutici magico-religiosi.
24 years old, Anthropologist. University study and in the field training in anthropology (diploma in Ethnology from Paris 8), in psychology (Degree from Paris 8) and in African languages (Dulco Mandingo at the INALCO). He is preparing an anthropological thesis on health with reference to political dimensions and the techniques of magical religious therapeutic systems (called traditional).

In the Baledugu region of Mali, certain illnesses called "jinèbana" are perceived to owe their presence in the human world thanks to geni, invisible inhabitants of the bush undergrowth.
Catalogued in the West under psychological disorders, these pathological cases are treated, in the rural environment of Bambara by diverse healers, whose therapeutic activities are similar to the magical-religious practises based on Islam, associations of occultism and possession rites. Siga, office holder in her native village with the title "Jinètigi" is head of a possession rite in which novice healers take part and through which they become initiated into the bosom of the community.
Above and beyond the comments, the explanations of the aetiology of the illnesses, the application of rituals and the relationships between the various healers, the film gradually traces the identity of therapy in this cultural space. Siga, a person fundamentally charismatic has a visceral relationship with objects, supernatural beings and her competitors.
Shot using a light video camera with the scope of offering a closer intimacy with the personalities and a better understanding of the nature of possession, the film leaves Siga to explain the origins of the illnesses, their treatment and the social organisation of the cult. Ceremonial scenes, initiations and possession dances are shown purposely and represent the "high spots" of the documentary, but our eye is turned equally to the "dead moments", times of work, rest, and daily gestures.

JUSO

RUSSIA

Lidia Semënovna Zinovieva
Nata a Volgograd, ha compiuto studi di teatro, musica e cinema a San Pietroburgo. Regista cinematografica e televisiva, ha realizzato più di 70 film di argomento etnografico, molti dei quali sulla medicina popolare e sullo scamanismo.
Born in Volgograd, has completed studies in theatre, music and cinema in St. Petersburg. Director of cinema and television, has directed more than 70 films on ethnographic subjects, many on popular medicine and shamanism.

REALIZZAZIONE
Lidia Semënovna Zinovieva

PRODUZIONE
Gosteleradio Companiea "Mari El"
S-R Olenev V.J.

ANNO
1990

DATI TECNICI
U-matic
Colore
Russo

Le capacità miracolose dei guaritori del popolo di Mari, in Siberia, sono note da sempre.
Gli Juso, come vengono chiamati questi guaritori, sono un pò maghi, un pò indovini, un pò fattucchieri.
Fino a non molto tempo fa quasi tutti i villaggi mariski avevano il proprio Juso e ancora oggi la gente ne ricorda le attività basate sull'uso delle erbe, la sauna, le formule magiche, le mani e l'agopuntura.
Nel film un'anziana guaritrice spiega come riesce a riconoscere le malattie e come le cura: si tratta di tumori, slogature, iettature.
La stessa legge il futuro di un ragazzo attraverso l'esame di alcune pietruzze e raccomanda l'assunzione di alcuni infusi vegetali perchè il ragazzo soffre al fegato.
Infine vengono mostrate alcune pratiche contro il malocchio..

The miraclous healing powers of the Mari people of Siberia are legendary.
The Juso, as these healers are called, are part miracle-workers, part soothsayers and part sorcerers.
Up until recent times nearly all Mariski villages had their own Juso and still today people remember the activities based, on herbal medicine, saunas, magic formulas, the laying of hands and acupunture, which they performed.
In the film an old woman healer explains how ailments are recognised and cured: the cases shown deal with a tumore, a dislocation and a jinxing.
She also reads the future of a young man using peebles and recommends that he takes some herbal infusions because he is suffering from a liver complaint.
Finally some practises against the evil eye are demonstrated.

LEGACY OF THE SPIRITS

HAITI

Il film intreccia cerimonie, informazioni scientifiche, musica a immagini di singolari oggetti rituali, per descrivere il fascino di una delle religioni più fraintese del mondo. "Legacy of Spirits" segue il Vodù in Africa, ad Haiti, a New York.
Spiega la teoria della religione, il significato dei rituali, il pantheon degli spiriti, l'essere posseduti, i disegni sacri (chiamati vé - vé) l'influenza cattolica, la storia della persecuzione attraverso le parole degli stessi praticanti.
Filmato interamente nelle comunità caraibiche di New York, essi raccontano ciò che la religione significa per loro e le loro famiglie, come gli spiriti li hanno aiutati e perché continuano, a praticare queste antiche tradizioni.

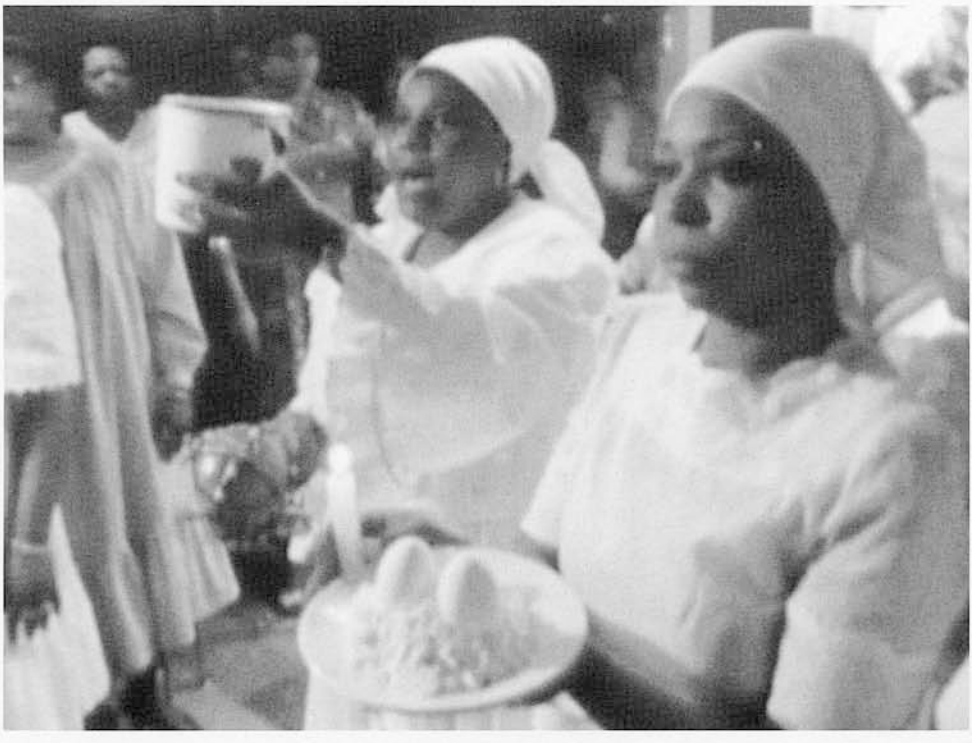
REALIZZAZIONE
Karen KRAMER

PRODUZIONE
Karen Kramer
Stati Uniti

ANNO
1986

DURATA
52 min

DATI TECNICI
16 mm
Colore
Haitiano, Creolo, Inglese



Karen Kramer
Ha tenuto, con i suoi film, varie conferenze e lezioni, sia ad un pubblico generale che specialista, in particolare conferenze sul Vodù (che studia da 20 anni) e sui manipolatori di serpenti. Ha trascorso molto tempo nelle comunità caraibiche, nelle Indie occidentali e a New York.
E' laureata in produzione cinematografica presso l'Università di New York e insegna alla New School for Social Research.

Has given through her films various conferences and lessons, both to the general public and the academic world, in particular conferences on Voodoo (which she has specialised in for over twenty years) and serpent handling. She has spent a lot of time in the Caribbean, Haiti and New York realizing a series of documentaries which have received international scientific acknowledgement. She has a degree in film production from New York University and teaches at the New School for Social Research.

The film interweaves Voodoo ceremonies, scholarly information, music and images of particular ritual objects to show the fascination behind what has been one of the world's most misunderstood religions. "Legacy of the spirits" traces a Voodoo from Africa to Haiti to New York. It explains the religion's theory, ritual significance, the pantheon of its spirits, possession states, sacred designes (called vé-vé), the Catholic influence, the history of persecution through the words of its practitioners.
Filmed entirely in the Caribbean community of New York, the participants tell of what Voodoo means to them and their families, how the spirits have helped them and why they continue to practise these ancient traditions.

LEUSTEANUL

ROMANIA

Simona Bealcovschi
Dopo gli studi in lettere nell'università Babes-Bolyai, Cluj, in Romania, ha seguito corsi di cinema in Belgio e studi di dottorato in antropologia storica. Attualmente lavora nel Museo etnografico di Sibiu dove svolge attività di ricerca sulla cultura tradizionale rumena. E' tra i fondatori del festival del cinema antropologico di Sibiu. Ha diretto sei film documentari e collaborato alla realizzazione di17 film.

After studying the arts at the university Babes-Bolyai, Cluj, in Rumania, attended courses in film studies in Belgium and obtained a doctorate in historical anthropology. Presently works for the Ethnographic Museum of Sibiu, where she researches into traditional Rumanian culture. Founder member of the Anthropological Film Festival of Sibiu. Has directed six documentaries and collaborated on a further 17.

Dumitru Budrala
Nato nel 1954 a Jina nei Carpazi, ha studiato economia nell'Accademia di studi economici di Bucarest e cinematografia a Bruxelles; è dottore di ricerca in antropologia storica. Organizzatore del festival di antropologia visuale di Sibiu. E' autore di venti film etnografici e fondatore dello studio Astra film, annesso al museo etnografico di Sibiu.

Born in 1945 at Jina, in the Carpathians, studied economics at the Academy of Economics Studies in Bucharest and cinematography in Brussels; he is a researcher in historical anthropology. Organizer of the Anthropological Film Festival of Sibiu. Director of twenty ethnographical films and founder of the Astra Film Studio, annexed to the ethnographic Museum of Sibiu.

Nella cultura popolare europea quello dell'Ascensione è il tempo magico nel quale la terra rifiorisce e i morti ritornano a visitare i vivi. Il giovedì dell'Ascensione, a Sibiel, un villaggio della Transilvania meridionale, tutta la comunità festeggia Gesù e insieme una pianta magica: il levistico, o sedano di monte. Rituali d'altri tempi, con caratteristiche e simboli che si perdono nel passato lontano, vengono ripresi per celebrare questa pianta e le sue virtù apotropaiche, terapeutiche e ludiche. Dominatrice delle malattie degli uomini e degli animali, attraverso questi solari riti di fertilità, è questa pianta a regnare nella società arcaica dei Carpazi.

In European popular culture the Ascension is a magical time during which the earth flowers again and the dead return to visit the living.
On Ascension Thursday in Sibiel, a Southern Transilvanian village, the whole community celebrates Jesus and at the same time a magic plant: lovage.
Rituals from other times, with characteristic and symbols which lost themselves in the remote past, are brought to life again to celebrate this plant and it's apotropaic, therapeutic and playful virtues . Through there solar fertility rituals it is lovage, which overcomes the ills that afflict men and animals, reigning over the archaic Carpathian society.

REALIZZAZIONE
Simona BEALCOVSCHI, Dumitru BUDRALA

PRODUZIONE
Le Musée Astra Romania

ANNO
1995

DURATA
18 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Inglese

MARA'ACAME
(CANTOR AND MEDICINE-MAN)

MESSICO

Juan Francisco Urrusti
E' nato nel 1954 a Città del Messico, dove vive e lavora. Ha studiato cinematografia e arte in Europa e a New York. Organizzatore di diverse iniziative per la promozione dell'antropologia visuale nel suo paese, ha diretto una decina di film documentari sulla cultura popolare messicana, in particolare sulle feste religiose e sulla medicina popolare con i quali ha partecipato ai più importanti festival internazionali di cinema antropologico.
Born in 1954 in Mexico City, where he lives and works. He has studied film and art in Europe and New York. Has organized numerous initiatives designed at promoting visual anthropology in his country. He has directed ten or more documentaries focused on traditional Mexican culture, especially concerning religious events and folk medicine. His films have been shown at the most important international anthropological film festivals.

REALIZZAZIONE
Juan Francisco URRUSTI

PRODUZIONE
Instituto Nacional Indigenista Mexico

ANNO
1983

DURATA
47 min

DATI TECNICI
16 mm
Colore
Inglese

Un ritratto di Don Agustìn Montoya de la Cruz, meglio noto come Tepù, un famoso sciamano (mara'acame) huiscol, realizzato nel corso delle feste rituali del Vimacuarra (grano giovane) e Tatei-Neirra (nostra madre grano).
I sogni sono una parte molto importante della vita degli Huiscol. Tepù sogna (sogna la madre morta che lo guarda dall'alto) e i sogni del suo popolo gli vengono spesso raccontati come in una confessione. I cervi che gli indiani catturano costituisce non solo un'importante forma di sussistenza ma anche una rappresentazione dello spirito del mondo.
Durante la festa vengono mostrate alcune cerimonie: lo sciamano leva via la malattia dal corpo di una donna. Egli cura anche malattie come la sterilità ma, come gli altri medici, sebbene provi, ritiene di non essere infallibile.

A portrait of Don Agustìn Montoya de la Cruz (better known as Tepù), who is a prestigious Huiscol mara'acame (shaman), made while he conducts the ritual festivity of the Vimacuarra (tender corn) and Tatei-Neirra (our-mother-corn). Dreams form a very important part of Huscol life. Tepù dreams (he dreams his dead mother is watching over him) and the dreams of his people, which are often told to him as confessions. The deer which the Indians trap are not only an important form of sustenance but also appear in his dreams as representatives of the spirit world.
During the festivals he is also seen performing shamanic curing ceremonies; he extracts the ill from a woman's body. He also cures other ills like infertility, but says like other doctors, although he tries he is not infallible.

IL MASSAGGIO CINESE

CINA

In Cina, nell'ambito delle pratiche terapeutiche tradizionali, è particolarmente diffusa l'antica arte del massaggio. Oltre che per la sua efficacia è particolarmente apprezzata per il suo basso costo e per gli importanti elementi di prevenzione e di post trattamento attraverso i quali i pazienti vengono messi nelle condizioni di eseguire personalmente una serie di operazioni.
Il film descrive dettagliatamente il lavoro che si svolge in una clinica, dalla formazione dei massaggiatori alla terapia e all'addestramento dei pazienti.
Il massaggio cinese comprende l'uso di varie tecniche: la frizione, la pressione, la torsione, la vibrazione, il bilanciamento, la rotazione, che stimolano i flussi di energia nel corpo.
Questa tecnica è usata per curare un gran numero di malattie: mal di schiena, problemi di stomaco, diarrea e coliche infantili, problemi della menopausa.
La qualità dei risultati dipende dal tipo di massaggio, dall'esperienza, la forza, il ritmo, la mano del massaggiatore.

REALIZZAZIONE
Liu SIPING

PRODUZIONE
Shanghai Science Film Studio
Cina

ANNO
1992

DURATA
28 min

DATI TECNICI
16 mm
Colore
Francese

In China the ancient art of massage figures largely in medicinal therapeutic practises. Its effectiveness in curing is also much appreciated because it is cheap and contains the importants elements of prevention and after care in which the patients are thought to administer to themselves.
The film details the work of a clinque where masseurs are trained, therapy is carried out and patients learn self-help.
Chinese massage uses various techniques involving: friction, pressure, torsion, vibration, balance, rotation which stimulate fluxes of energy in the body. This technique is used to cure a host of ailments from bad backs, gastric problems, diahorrea and gripe in babies, to ageing in women. The results obtained depend on the expertise of the masseur, the type of massage, force, rhythm and touch..

MURUGMALLA

INDIA

Franck Rollier
Nato a Parigi, psichiatra, è attualmente psicoanalista ad Antibes (Francia). Negli anni ottanta ha trascorso 18 mesi nell'India meridionale, studiando diverse medicine tradizionali. In diverse pubblicazioni l'autore ha proposto di collocare le "trances" di liberazione dagli spiriti fra le "forme" di cattiva condotta culturalmente prescritte (Linton) o "disordini etnici" (Devereux).
In seguito egli ha paragonato quel genere di cattiva condotta sociale ai comportamenti occidentali di dipendenza dalle droghe.

Born in Paris, he is a psychiatrist and presently works as psychanalyst in the French Antibes. During the 1980's he spent 18 months in Southern India studyng traditional medicine. In diverse publications the author has proposed the collegation of liberation "trances" from the spirits, as being among the "forms" of culturally prescribed bad conduct (Linton) or as "ethnic disorders" (Devereux). Following this he has also paragonized this type of bad social conduct to the Western behavioural pattern of drug dependence.

A Murugmalla, nel sud dell'India, la tomba, dargha, di un santo musulmano sufi del XVI secolo è diventata meta di pellegrinaggio: qui i malati si ritrovano per chiedere la loro guarigione al santo con preghiere, offerte e soprattutto per via della partecipazione alle trance di possessione (tawaff).
Il film rappresenta la vita che i pellegrini conducono durante il loro soggiorno, nella dargha. Descrive i rituali proposti o a volte imposti al "posseduto". Il fine di questi rituali è terapeutico. L'autorità religiosa della dargha, chiamato Mullah, presenta la sua teoria sulla malattia, che è purificazione in cerca di Dio. Durante la trance, nella quale il "Tawaff" ha il controllo del posseduto, ha luogo, tramite la sua bocca, una conversazione fra lo spirito maligno che lo possiede e lo spirito del Santo che è sepolto.
Mentre i pellegrini girano intorno alla dargha, viene spiegato il ruolo terapeutico dei rituali che essi eseguono. I pellegrini parlano delle loro malattie (mentali o somatiche), dei loro sogni di un intervento o premonitori di guarigione, della loro vita di tutti i giorni durante il soggiorno nel luogo santo, dove abitano, consumano i pasti, comprano talismani, amuleti...

In Murugmalla, in Southern India, the tomb ("dargha") of a Sufi Moslem saint has become a place of pilgrimage where the sick come seeking to be cured by means of prayer, offerings and above all by participating in the possession trance (tawaff). Whilst the pilgrims move around the dargha a dialogue is established between the demon who possesses them and the saint. The Mullah, the religious head of the dargha, explains the therapeutic role of the rituals acted out by the pilgrims. They in turn speak of their illnesses (mental or somatic), of their dreams for a intervention or premonition of healing, their lives during their stay in the sacred place were they eat, buy talismans and amulets.

REALIZZAZIONE
Frank ROLLIER.

PRODUZIONE
CNRS Audiovisuelle
Francia

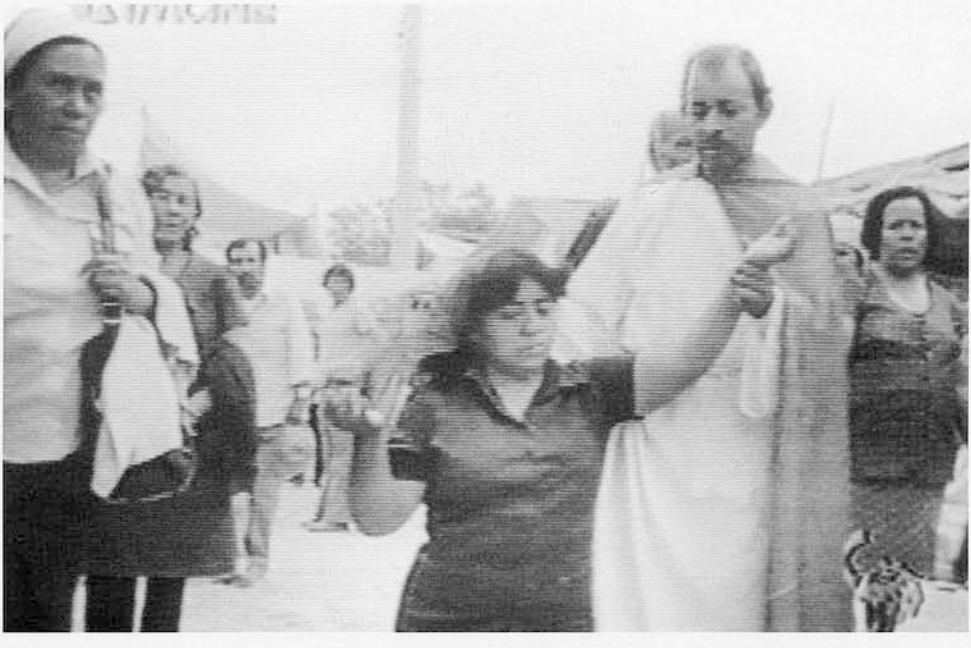
ANNO
1981

DURATA
30 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Francese

EL NIÑO FIDENCIO
TAUMATURGO DE ESPINAZO

MESSICO



Agli inizi del secolo, un gran numero di persone malate muoveva da ogni parte del Messico e dal sud degli Stati Uniti per recarsi a "El Espinazo", un ranch dello stato del Nuevo León richiamati dalla fama dei prodigiosi poteri curativi di Niño Fidencio de Jesùs Constantino (1899 - 1938). Ancora oggi, due volte l'anno, il 19 Marzo e il 19 Ottobre, data della nascita e della morte di Niño Fidencio, migliaia di grati seguaci si recano a "El Espinazo" e celebrano riti cerimoniali in memoria del taumaturgo.

At the beginning of the century, the prodigious curative powers of Niño Fidencio, encouraged ailing people from all over of Mexico and the South of the United States, to go to "El Espinazo" a ranch in the State of Nuevo Leòn, to be taken care of by Niño Fidencio - Fidencio de Jesùs Sìntora Constantino - (1899-1938).
Twice a year, on March 19 and October 19, the birth and death dates of Niño Fidencio, thousands of his grateful followers go to "El Espinazo" to celebrate ceremonial rites in memory of the miracle worker.

REALIZZAZIONE
Nicolas ECHEVARRIA

PRODUZIONE
IMCINE-DC
Messico

ANNO
1980

DURATA
80 min

DATI TECNICI
35 mm
Colore
Spagnolo

Nicolas Echevarria

Nato nel 1947, vive a Città del Messico. Dopo gli studi di architettura nell'Università di Guadalajara e di musica presso il Conservatorio Nazionale, ha seguito un corso di cinematografia a New York (1972). Produttore, operatore e regista cinematografico ha realizzato circa venti documentari di argomento etnografico, etnomusicologico e sull'arte messicana ottenendo numerosi riconoscimenti internazionali.

Born in 1947, lives in Mexico City. After studying architecture at the University of Guadalajara and music at the Conservatorio Nacional, he attended a film studies course in New York (1972). Producer, cameraman and film director he has made around twenty documentaries related to ethnography , ethnomusicology and Mexican art., receiving numerous international prizes.

THE ORACLE OF MAAMA TSEEMBU

ZAIRE

Dirk Dumon
Nato nel 1943, in Belgio, documentarista, lavora attualmente nel dipartimento culturale della Radio Televisione belga (BRTN). Ha realizzato una cinquantina di documentari attinenti al campo socio-culturale, antropologico e alle scienze umane in generale, che sono stati trasmessi dalle reti televisive di diversi paesi europei e ed extraeuropei.
Per i suoi lavori ha ottenuto numerosi riconoscimenti nell'ambito di festival internazionali.
Born in Belgium, in 1943, documentary filmmaker, presently works in the cultural department of Belgium Radio and Television (BRTN). Has made more than fifty documentaries pertaining to social-cultural and anthropological fields and the humanities, which have been transmitted by European and overseas television networks.
For his works he has received numerous prizes in the circuit of international festivals.

Il popolo Yaka abita nelle vaste savane dello Zaire sud-occidentale. Maama Tseembu Madila è l'indovina della tribù. Esercita la sua forza psichica in rituali che appaiono bizzarri all'occhio dell'osservatore occidentale. Un momento unico del documentario è l'iniziazione di un nuovo indovino che emerge rinato da un tunnel sotterraneo. Maama Tseembu inizia lo spettatore alla tradizionale medicina ginecologica del suo popolo.

The Yaka people live in the vast savannahs of South-western Zaire. Maama Tseembu Madila is the fortune-teller of the tribe. She exercises her psychic craft in rituals which are bizarre to the eyes of the Western beholder.
A unique moment in the documentary is the initiation of a new fortune-teller, who emerges, reborn, from an underground tunnel. Maama Tseembu initiates the viewer in the traditional gynaecological medicine of her people.

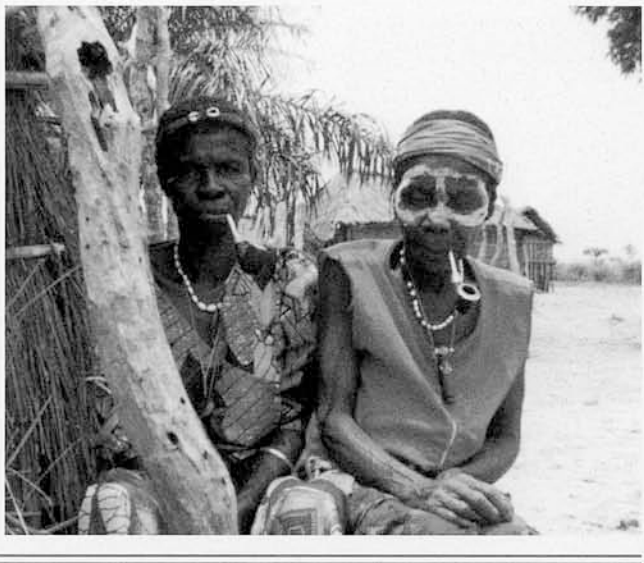
REALIZZAZIONE
Dirk DUMON
& René DEVISH

PRODUZIONE
Belgische Radio
& Televisie Herman Meyssen
Belgio

ANNO
1992

DURATA
50 min

DATI TECNICI
16 mm
Colore
Lingua locale zairese,
Inglese



LE PRINCE CHARMANT

MADAGASCAR

Michèle Fiéloux
Jacques Lombard
Entrambi svolgono un lavoro comparato con l'ausilio dell'immagine sui fatti religiosi contemporanei attraverso lo studio di itinerari individuali e s'interessa, in modo particolare, ai culti neo tradizionalisti (culti di possessione, riti funerari e culto degli antenati).
Both an researcher on comparative studies, with the help of images, of contemporary religious facts and practises, focusing on individual situations; and is particularly interested in neotraditionalist cults (possession cults, ancestor cults, funeral rites).

Le comunità degli indemoniati, luogo di scambio, di aiuto reciproco, di convivialità che sono attualmente in aumento nel Madagascar nelle città in piena espansione, sono una cartina di tornasole delle difficoltà della vita moderna cui vanno incontro i nuovi cittadini.
Clairette, responsabile di una di queste comunità, racconta come sia diventata una "tromba", posseduta dal Principe Raleva, originario di un reame del Nord del Madagascar.
Le parole di Clairette permettono di entrare nella sua intimità più profonda in cui, attraverso un continuo sdoppiamento di sé, di volta in volta lei stessa o il Principe, cura, consiglia, calma le persone le più diverse, notabili, influenti, disoccupati, studenti, semplici lavoratori o donne abbandonate....

The communities of those possessed by spirits, places of exchange, of reciprocal help, of conviviality which are actually on the increase in the growing cities of Madagascar, they are the litmus paper of the difficulties of modern life which confront the new citizens.
Clairette, head of one of these communities, tells us how she became a "tromba", possessed by Prince Raleva, originally from a Northern Madagascan realm.
Afterwards Clairette permits us to enter into her deepest intimate secrets in which, through a continual division of herself, first her, then the Prince, cure, advise and calm people from very different walks of life, the rich and powerful, the unemployed, students, simple workers or abandoned women.

REALIZZAZIONE
Michèle FIELOUX
Jacques LOMBARD

PRODUZIONE
ORSTOM Audio-Visuel, France

ANNO
1991

DURATA
42 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Inglese

SENHORA APARECIDA

PORTOGALLO

Catarina Alves Costa
Nata nel 1967, si è laureata in antropologia sociale nell'Università di Lisbona. Ha conseguito il master in Antropologia Visuale presso il Granada Centre, Università di Manchester (1991)
Dal 1995 lavora presso il museo etnografico di Lisbona dove si occupa di attività formative nel campo dell'antropologia visuale. Con il documentario "Regresso à terra" ha vinto il premio del Festival internazionale del cinema etnografico di Gottinga (1992).
Born in 1967, has a degree in social anthropology from the University of Lisbon.
Has obtained a M.A. in Visual Anthropology from the Granada Centre, Manchester University (1991).
Since 1995 works for the Ethnographic Museum of Lisbon, directing a seminar on visual anthropology. Her documentary "Regresso à terra" won the prize at the Göttingen International Ethnographic Film Festival (1992).

Nel santuario di Aparecida, (nord-ovest del Portogallo), durante la "festa" annuale, si tiene tradizionalmente una processione, nella quale la gente offre alla Santa Vergine, come segno di gratitudine, una simulazione del proprio funerale. Anche se questa usanza fu originariamente introdotta dalla Chiesa Cattolica Romana, i preti si sono sistematicamente opposti ad essa, specialmente negli ultimi decenni.
Dopo la morte del vecchio prete di Aparecida, un prete giovane, e molto più energico, ha deciso, infine, di eliminare questa processione.
Il film descrive questo momento di intensa contrapposizione all'interno della comunità di Aparecida e offre allo spettatore la possibilità d'assistere ad una rappresentazione privilegiata dei processi che stanno dietro la costruzione di una pratica religiosa popolare in Europa.

In the Shrine of Aparecida, North West Portugal, the yearly "festa" has traditionally involved a procession in which people offer as a sign of gratitude to the Holy Virgin, a simulation of their own burial. Even though this custom was originally introduced by the Roman Catholic Church, over the past decades priests have systematically opposed it.
When the old priest of Aparecida died, a young and much more energetic priest decided finally to end this procession.
Our film captures this moment of intense conflict offering to the viewer a priviledged look into the conflictual processes behind the making of European popular religion.

REALIZZAZIONE
Catarina ALVES COSTA

PRODUZIONE
SP Filmes
Portogallo

ANNO
1994

DURATA
55 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Inglese

A SHAMANIC MEDIUM OF TUGARU

GIAPPONE

Yasuhiro Omori
Nato a Tokyo nel 1943, dopo essersi laureato in studi economici nell'università S. Paolo di Tokyo, ha conseguito il master in scienze sociali nell'università di Tours in etnologia nell'università di Parigi V eil dottorato in etnologia presso l'università di Parigi X. Docente di antropologia visuale nel Museo Nazionale di Etnologia, a Osaka, è autore di numerosi documentari che hanno ottenuto premi internazionali e produttore di più di 30 film.
Born in Tokyo in 1943 , after obtaining a degree in economics at the S.Paul's University, Tokyo, he took a Master Degree in Social Science at Tours University and another in Ethnology at the University of Paris V.
In 1977 he became a doctor in Ethnology from the University of Paris X. Teacher in Visual Anthropology at the National Museum of Ethnology, Osaka and author of numerous documentaries which have received international prizes, in addition has produced more than 30 films.

Il film si concentra sull'attività di una famosa donna sciamana (kamisama), nella regione di Tugaru, nord del Giappone, e in particolare sul rito di invocazione degli spiriti attraverso una coppia di fantocci, che aiutano a evocare gli spiriti; lo spirito di un antenato morto viene fatto scendere nel corpo del medium e fatto parlare tramite la sua bocca.

The film focuses on the activity of Kamisama (woman of spiritual being) in the Tugaru region, in the Northern part of Japan, especially on the rite which uses a pair of puppets to assist in the summoning of spirits; the spirit of a dead ancestor is made to descend into the body of a medium and speaks through her mouth.

REALIZZAZIONE
Yasuhiro OMORI

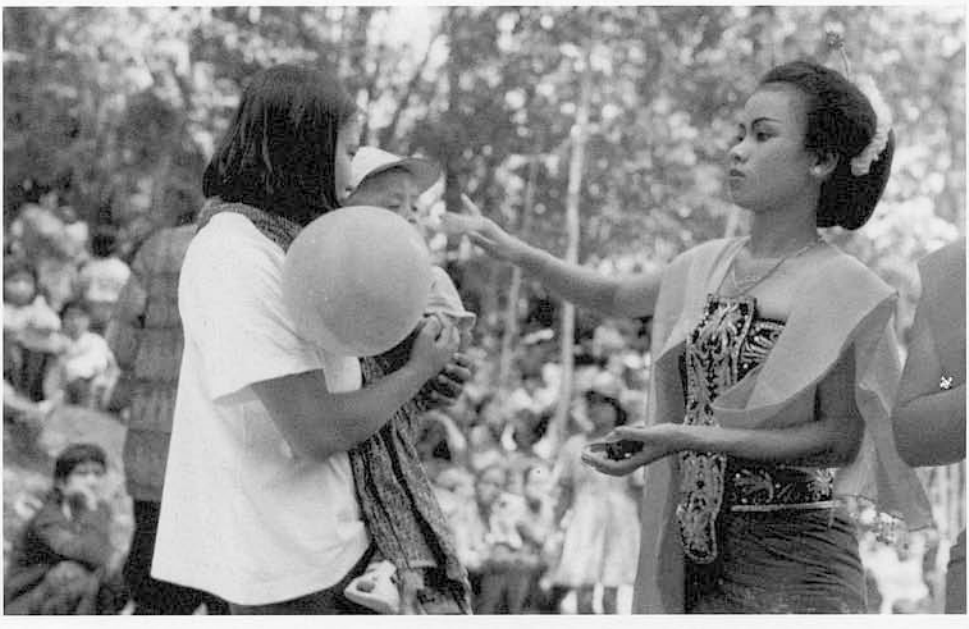
PRODUZIONE
National Museum of Ethnology, Osaka

ANNO
1994

DURATA
94 min

DATI TECNICI
16 mm
Colore
Giapponese, Inglese

TAYUBAN: DANCING THE SPIRIT IN JAVA



INDONESIA

I. Il film inizia con un commento e una serie di immagini fotografiche che servono a inquadrare il contesto di ricerca del lavoro.
In un villaggio di Giava, una volta all'anno, si tiene un rituale "tayuban".Dopo la distribuzione di cibo, gli uomini ballano con danzatrici professioniste.
L'etica presumibilmente sessuale dei rituali rende questi "tayuban" inaccettabili come cultura nazionale, ma il ballo è un dono allo spirito protettivo in cambio della prosperità e rappresenta l'identità della comunità.
II. Eventi del pomeriggio: 1) "rasulan": sequenza di osservazione della distribuzione del cibo; 2) intervista a Park Kaum, esperto della comunità sui problemi religiosi.
III. "Tayuban" notturno: osservazione dell'evento e parziale commento sulle particolari circostanze che hanno caratterizzato l'anno in corso. Presenta le danze "gambyong" e i giri di danza di Pak Priyo e Harjanto.
IV. "Tayuban" diurno: osservazione dell'evento; Pak Priyo prega lo spirito; gli abitanti del villaggio si sdebitano delle loro richieste e rendono voti fatti in precedenza allo spirito; esecuzione di canti e/o danze, pagati dai villaggi; riti di guarigione; ballo sociale con giovani del villaggio.
V. Visita alla casa della danzatrice più giovane, Subekti che viene intervistata insieme al capo del gruppo, Tarwanto.
VI. L'antropologo parla con Harjanto delle sue impressioni del "tayuban" del 1994 e del dono che lo spirito gli ha fatto.

REALIZZAZIONE
Felicia Hughes-Freeland

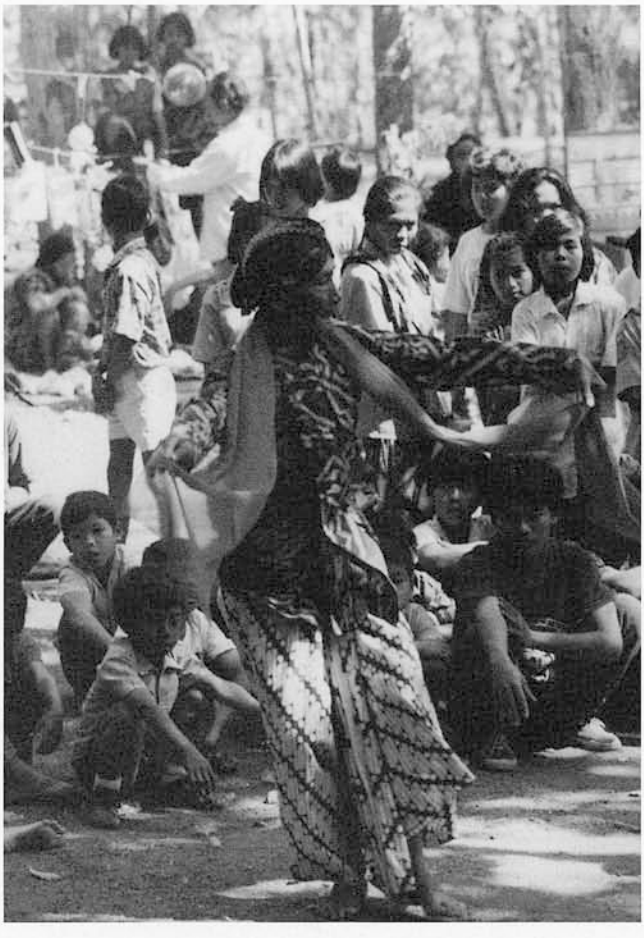
PRODUZIONE
Idem
Gran Bretagna

ANNO
1996

DURATA
30 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Javanese, Indonesiano, Inglese

Felicia Hughes-Freeland
Laureata presso la scuola di African and Oriental Studies dell'Università di Londra, svolge attività didattica in Social Anthropology presso l'Università del Galles, a Swansea. Dal 1979 conduce delle ricerche in Indonesia in particolare a Java e a Bali rivolgendo la sua attenzione al cambiamento sociale. Ha pubblicato diversi studi sulla cultura indonesiana.
Has a PhD from the school of African and Oriental Studies, London University. Since 1990 Lecturer in Social Anthropology at the University of Wales, Swansea. Since 1979 has been occupied in research in Indonesia, especially Java and Bali, with reference to social change. Has published several works on Indonesian culture.

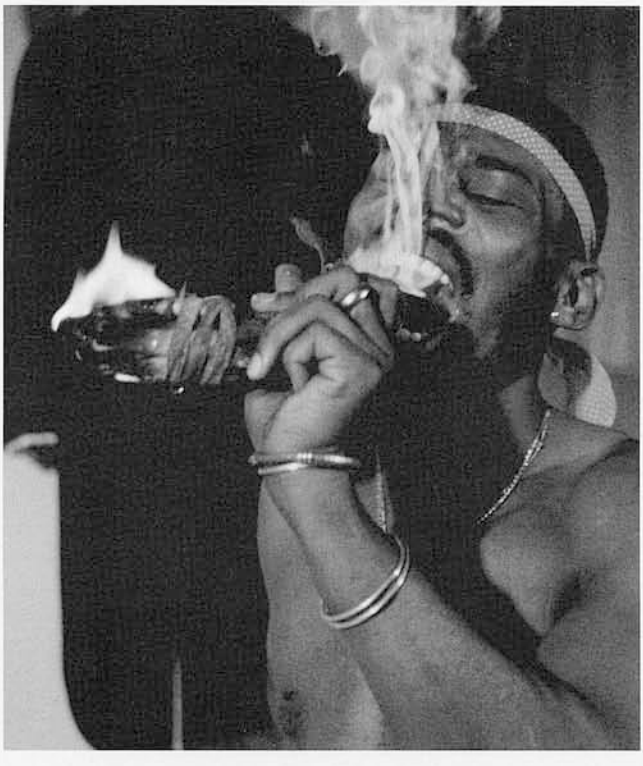


I. The film opens with a reflective sequence of commentary and photographs which explain the research background to the video. Once a year a ritual is held in a Javanese village. After a distribution of food, men dance with professional female dancers. Their allegedly sexual ethos makes these tayuban unacceptable as national culture, but the dancing is a gift to the protective spirit in exchange for well being and represents community identity.
II. Events of the afternoon: i rasulan: observational sequence of the distribution of food;
ii - interview with Pak Kaum, the community expert on religious matters about the difference in the significance of exchanges with the spirit village spirit and the practice of Islam; iii brief shot of the closing event, a local football match.
III. Nigh time tayuban: observation of the event, and some commentary on the particular circumstances which prevailed this year. Introduces the three dancers as they perform gambyong, and the dance turns of Pak Priyo and Harjanto.
IV. I Daytime tayuban: observation of the event: Pak Priyo prays to the spirit; villagers pay for requests and repay previous vows to the spirit; performance of songs and/or dances paid for by villages; healing rites with face powder; social dancing with the village youths.
V. Visit to the home of the youngest dancer, Subekti. Harjanto interviews her and the troupe leader, Tarwanto.
VI. Anthropologist talks to Harjanto about his impression of the tayuban in 1994 compared to that of 1989, and the gift the spirit gave him.
VII. The film closes with some commentary about the decline of these village traditions, and the replacement of traditional professionals by graduates from dance academies at state functions which eliminates the element of exchange for well-being.

LE VAUDOU

HAITI - MONTREAL

Isaac Isitan
Nato in Turchia nel 1952. Studia dapprima diritto all'Università d'Istanbul poi si dedica alla produzione e alla regia. In Canadà dal 1980, ha al suo attivo numerosi documentari che hanno ricevuto riconoscimenti in Canada e in altri paesi, ed un centinaio di reportages.
Isaac Isitan was born in Turkey in 1952. He first studied law at the University of Istanbul before launching himself into film production and direction. From 1980 onwards, in Canada, he has been responsible for numerous documentaries and hundreds of reports.



Religione o stregoneria? Culto del potere o setta magica? Girato a Montréal e Haiti, questo documentario descrive la storia e le pratiche del vodù. Il regista ha impiegato due anni per ottenere la fiducia degli esperti praticanti di questa religione e la sua pazienza è stata ovviamente ripagata. Mentre evita le trappole del senzazionalismo "Le Vaudou" ci mostra alcuni rituali autentici come pure uno zombie di "vita reale". Il film rivela questa religione dall'interno, in primo luogo come un sistema di credenze e di pratiche, quindi come un sistema sociale, che si occupa non solo del benessere fisico e mentale della sua gente, ma anche dell'amministrazione della giustizia. Ad Haiti, oggi, si assiste ad un "revival" del "vodù" come affermazione dell'anima nera e delle radici africane del popolo haitiano e il film mostra quanto importante questo culto sia in un paese che conta più di 50.000 sacerdoti e sacerdotesse vodù.

Religion or witchcraft? Power cult or magic sect? Shot in Montréal and Haiti, this documentary describes the history and practices of voodoo. The director spent two years gaining the trust of this religion's practitioners, and his patience has obviously paid off. While avoiding the traps of sensationalism, Le Vaudou shows us some authentic voodoo rituals as well as a "real-life" zombie.
The film reveals this religion from the inside, first as a system of beliefs and practices, then as a social system concerned not only with the physical and mental well-being of its people but also with the administration of justice. In Haiti today, we are witnessing the revival of voodoo as an affirmation of the black soul and African roots of the Haitian people, and Le Vaudou shows us how important this cult is in a country that has more than 50,000 voodoo priests.

REALIZZAZIONE
Isaac ISITAN

PRODUZIONE
Productions ISCA.
Cinéma Libre Marc Bisaillon
Canada

ANNO
1991

DURATA
46 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Francese

XINGU, LE CORPS ET LES ESPRITS

AMAZZONIA

La storia di un incontro nel cuore dell'Amazzonia, a Xingu, fra la medicina occidentale da una parte e le cure del corpo e dell'anima, prodigate dai "pajès", stregoni o sciamani indiani, dall'altra.
Questo incontro fra due modi di conoscere, fra due pratiche mediche, fra due approcci dell'individuo e al suo rapporto con il mondo sono al centro del film.
In rapporto alla modalità dello scambio viene analizzato il modo con cui gli stregoni indiani trattano le malattie dei bianchi, ma anche come i medici bianchi si trovano di fronte ad un fenomeno ai loro occhi soprannaturale: le cerimonie tradizionali di guarigione i paléjances - nel corso delle quali il paziente è trattato.
Attraverso l'analisi della pratica medica, a dire il vero, sono due visioni del mondo che si trovano faccia a faccia.

REALIZZAZIONE
Marie CORREA

PRODUZIONE
Les Films du Village
Francia

ANNO
1996

DURATA
52 min

DATI TECNICI
Betacam
Colore
Portoghese, Francese

Marie Correa

Ha lavorato alla televisione francese e brasiliana curando una serie di trasmissioni di carattere etnografico.

Ha studiato antropologia e cinema sia in Brasile che in Francia.

Un lungo soggiorno di ricerca nella riserva dello Xingu in Amazzonia ha preceduto la realizzazione del film che viene presentato nella rassegna.

Has worked in French and Brazilian Television on a series of ethnographic transmissions.
She studied anthropology and film in Brazil and France, attending a number of schools and university courses in both countries. After a long period of research among the Xingu in their Indian reserve in Amazonia she realized the documentary presented at the Festival.

This film is about a meeting in the heart of Amazonia, at Xingu: between Western medicine on one side and the curing of the body and spirit worked by the pajeès, wizards or Indian shamans, on the other.
This meeting between two ways of knowing, two medicinal practises, two approaches to the individual and his or her relationship with the world are the core of the film. During the exchange we analyse the way the Indian wizards treat the illnesses of the whites, but also how the white doctors react and feel when confronted by a supernatural phenomenon to their way of seeing things: the traditional healing ceremonies, the paléjances *during the course of which the patient is treated.*
Seen in the context of medicinal practises, to tell the truth, they represent two visions of the world that find themselves face to face with one another.

FUORI CONCORSO
OUT OF COMPETITION

OMAGGIO A/*HOMAGE TO* TIMOTHY ASCH
(1932-1994)

Fu durante la rassegna dedicata a "L'Uomo e il Fiume", nell'ottobre del 1994, che ci arrivò la notizia della scomparsa di Timothy Asch, così ci pare opportuno ricordarlo nel corso di questa edizione del 1996.
Timothy Asch è stato uno dei grandi pionieri e promotori dell'antropologia visuale.
Grazie al suo entusiasmo per questo nuovo campo di studi e di ricerca egli stimolò una generazione di studenti e di colleghi. I temi fondamentali del suo lavoro furono l'insegnamento e la collaborazione. Più di chiunque altro nel settore, egli credette nel valore del film per l'insegnamento dell'antropologia e lavorò tutta la vita per sviluppare un curriculum visuale che avrebbe dovuto introdurre gli studenti ai concetti dell'antropologia attraverso un processo di osservazione e di interpretazione.
Egli fu anche impegnato a sviluppare una produttiva collaborazione tra cineasti e antropologi, lavorando prima con John Marshall su materiali realizzati sul Kalahari sudafricano, e poi con Napoleon Chagnon producendo una serie di almeno cinquanta film sugli Yanomami del Venezuela. Più tardi Asch lavorò con Linda Connor e Douglas Lewis in Indonesia, e con la moglie, Patsy Asch, che nel suo ruolo di co-regista e montatore dei film ne fu probabilmente il principale collaboratore.
I film di Asch costituiscono un corpus fondamentale nel campo del cinema etnografico e diversamente da quelli di molti altri antropologi visuali essi formano dei gruppi tematici modulari che possono essere visti più volte secondo diverse combinazioni al fine di rivelare nuovi elementi di conoscenza.

It was during the VII Rassegna of 1994 that we learned of Timothy Asch's death, so it is appropriate that we should honour him at this next Rassegna of 1996.
Timothy Asch was one of the great pioneers and spokespersons of visual anthropology. He stimulated a generation of students and colleagues with his enthusiasm for the newly emerging field. The fundamental themes of his career were education and collaboration. More than anyone else in the field, he believed in the value of film for teaching anthropology, and he worked throughout his life to develop a visual curriculum that would introduce students to anthropological concepts through a process of observation and interpretation. He was also committed to developing productive collaborations between filmmakers and anthropologists, working first with John Marshall on material from the Kalahari of southern Africa, and then with Napoleon Chagnon to produce a series of almost fifty films on the Yanomami of Venezuela. He later worked with Linda Connor and Douglas Lewis in Indonesia, and also with his wife, Patsy Asch, who in her role as co-director and film editor was perhaps his most important collaborator. Asch's films constitute a major body of work in ethnographic film, and unlike the work of many other visual anthropologists they make up modular groups that can be viewed repeatedly in different combinations to reveal new insights.

Timothy Asch, Napoleon Chagnon,1973, Stati Uniti, 29 min, 16 mm, colore, yanomamo, inglese.

Magical Death

Lo sciamano svolge un ruolo fondamentale nella società yanomamo; egli chiama e comanda gli spiriti (hekura.) e spesso ne é posseduto.

"Come una miriade di fiammeggianti farfalle che danzano nel cielo" gli hekura scendono dalla cima delle montagne, attraverso sentieri invisibili quando sono evocati.
Uno sciamano potente come Dedeheiwa, conosciuto anche in lontani villaggi, manipola non solo gli spiriti delle montagne ma anche quelli che vivono nel suo corpo.
Nel 1970 il villaggio Mishimishimabowei-teri, viene visitato dai capi del villaggio Bisaasi-teri desiderosi di porre fine a vent'anni di ostilità.
Dedeheiwa chiede a uno dei visitatori, rimasto fino a quel momento appartato, se desideri che qualche nemico venga ucciso dagli Hekura dello stesso Dedeheiwa e degli altri sciamani del villaggio; l'ospite risponde chiedendo allo sciamano di mandare gli hekura a distruggere le anime dei bambini dei suoi nemici Mahekdodo-teri.
A seguito della richiesta, nei due giorni successivi, si tiene la rappresentazione sciamanica. Dedeheiwa e altri sciamani si preparano ad assumere delle sostanze allucinogene che li mette in grado di parlare con gli spiriti e di trasformare essi stessi in spiriti. Dedeheiwa chiama un hekura feroce e affamato per divorare le anime dei bambini col fuoco...

The shaman plays a vital role in Yanomamo society, for it is he who calls, commands, and often is possessed by spirits, or hekura. ".Like myriad glowing butterflies dancing in the sky", the hekura come down invisible trails from the mountain tops when they are summoned. A powerful shaman such as Dedeheiwa, who is known even in distant villages, manipulates not only the spirits of the mountains but also those that live within his own body.
In 1970, Dedeheiwa's village Mishimishimabowei-teri was visited by leaders of village Bisaasi-teri who wished to end twenty years of hostilities. Dedeheiwa asked a visitor who remained behind if he would like any enemy killed by means of their hekura. The guest replied that he wished Dedeheiwa and the other shamans to send the hekura to destroy the souls of his enemy's, the Mahekdodo-teri's, children. For two days following this request, a shamanic drama is enacted. Dedeheiwa and other shamans prepare by taking hallucinogenic drugs which enable them to speak to and become the spirits. Dedeheiwa calls a "hot and meat-hungry" hekura to devour the children soul with fire....

Timothy Asch, Napoleon Chagnon, 1974, Stati Uniti, 7 min, 16 mm, colore, yanomamo, inglese.

Children's Magical Death

Alcuni bambini yanomami giocano a imitare i loro genitori sciamani, soffiando l'uno all'altro della cenere dentro le narici e richiamando gli spiriti hekura.

Pretending to be shamans, a group of young boys imitates their fathers, blowing ashes into each other's noses and chanting to the hekura spirits.

AINU

JAPAN

Okada Kazuo
Documentarista scientifico, è nato a Tokyo nel 1942. Ha studiato a Mosca presso l'Istituto di cinematografia(VGIK) dal 1961 al 1966. Dopo il diploma ha realizzato una serie di documentari attinenti alla biologia e all'antropologia visuale, presso la TokyoCinema Inc. and the Encyclopaedia Cinematographica Japan Archives, a division of Shimonaka Memorial Foundation in Tokyo. Nel 1994 ha costituito insieme, al regista Satoshi Koju, il CRUMIM, un centro di ricerca sull'uso delle immagini nei musei.
Scientific film maker, born in Tokyo1942. Studied in Moscow, at the Union Institute of Cinematography (VGIK) from 1961-1966. After graduating from the VGIK, engaged in scientific film making concerning biology and visual anthropology, at the TokyoCinema Inc. and the Encyclopaedia Cinematographica Japan Archives, a division of Shimonaka Memorial Foundation in Tokyo. In 1994, Okada organized together with the film maker, Satoshi Koju, CRUMIM: the Center for Reserch on the Use of the Moving Image in Museums.

Nel 1933 e nel 1934, un medico scozzese, Neil Gordon Munro, visse nel villaggio Ainu di Nibutani, nell'isola di Hokkaido e documentò diverse cerimonie esorcistiche degli Ainu e terapie magiche, chiamate nel film Vepotara.
Munro non completò queste riprese, ma nel 1992 seguendo gli appunti di Munro sui riti esorcistici e i suggerimenti dello studioso locale Ainu, Kayano Shigeru, il regista Kazuo Okada ha unito le riprese in 16 mm realizzate dallo stesso Munro nel 1934 con quelle in 35 mm di un operatore giapponese realizzati sotto la direzione dello studioso scozzese.
Entrambi i film seguivano la velocità delle pellicole mute e per questo motivo vennero restaurate in video.
Questo lavoro comprende le seguenti parti:
1. Introduzione: Kayan Shigum rievoca la sua fanciullezza e la presenza del Dr. Munro nel villaggio.
2. Rituali esorcistici Uepotara, vari altri riti celebrati presso il fiume Saru e presso tre alberi;
4. Rituali esorcisti Uepotara al fine di alleviare le sofferenze patite da una donna durante il parto.

In 1933-34, a Scottish medical doctor, Neil G. Munro lived in Ainu village Nibutani in Hokkaido and recorded several Ainu exorcism rites and cures involving magical healing called Uepotara in film. The original author did not fully completed these films, but in 1992, following Munro's notes on exorcism rites and suggestions of a local Ainu cultural activist, Kayano Shigeru, we combined the 1933 version filmed in 16mm taken by Munro himself and the 1934 version filmed in 35mm negative taken by invited Japanese cameraman under Munro's direction. Both films were taken in silent film speed and for those reasons, we restored them not in film but in video.

REALIZZAZIONE
Kazuo OKADA
(Autore delle riprese originali: Neil Gordon Munro)
PRODUZIONE
EC Japan Archives, a division of Shimonaka Memorial Foundation 301, 7 Ichigaya-Tamachi-2 Tokyo
ANNO
1992
DURATA
30 min
DATI TECNICI
Betacam sp
Colore e B/N,
Inglese

SHAMANISM: PAST AND PRESENT

REALIZZAZIONE
Mihàli Hoppàl

PRODUZIONE
Ungheria

ANNO
1994

DURATA
80 min

DATI TECNICI
Betacam sp
Colore
Inglese

Parte I. Durante gli ultimi quindici anni l'autore di questo film, un antropologo ungherese ha raccolto tutti i tipi di materiali visivi attinenti allo sciamanismo siberiano. Questi materiali d'archivio (fotografie, sequenze di vecchi film etnografici, stampe) sono documenti unici riguardanti l'antropologia visuale dello sciamanismo siberiano. La gran parte delle fotografie e degli altri documenti non sono mai stati pubblicati, perciò costituiscono delle vere e proprie scoperte. Le sequenze dei documentari non sono mai state viste prima e col loro aiuto è possibile disporre di un quadro molto preciso della storia lontana dello sciamanismo siberiano. L'illustre studioso Ake Hultkrantz alcune osservazioni introduttive sul tema del film che tra l'altro presenta alcune straordinarie scene del sacrificio di un cavallo e della continuità e trasformazione nello sciamanismo Nganasa.

Parte II. Questa parte è dedicata alle forme contemporanee dello sciamanismo. In termini generali ci sono due tendenze principali: da un lato, la continuazione delle vecchie tradizioni che possono essere rinvenute tra i Nanai lungo il fiume Amur, tra i Manchu della Cina e nella Corea del Sud. Dall'altro lato ci sono dei movimenti culturali impegnati a rivitalizzare le tradizioni ormai abbandonate. La rinascita dello sciamanismo siberiano è particolarmente presente tra gli intellettuali delle città.

Miháli Hoppál
Antropologo sociale ungherese; direttore di ricerca presso l'Istituto di Etnografia, Accademia Ungherese delle Scienze; membro di Società ungheresedi etnografia e della Commissioni per il film etnografico ungherese e della Commissione per gli studi di etnomedicina in Ungheria curatore del libro Shamanism in Siberia (1978); curatore e fondatore della rivista Semiotic Studies, 1972, ha scritto una serie di articoli per numerose riviste scientifiche( ) Folklor Archivum, 1973, Elomunkalatok A Magyararsag Neprajzahoz, 1977.
Dal 1975 a oggi ha diretto una decina di documentari in pellicola e in elettronica, su temi riguardanti l'etnografia ungherese e il fenomeno dello sciamanismo euroasiatico.
Hungarian social anthropologist; research director at the Hungarian Ethnographical Academy of Science; Member of the Hungarian Ethnographic Society, various Commissions for Hungarian Ethnographic Films, the Commission on Hungarian Ethnomedicine. Editor of the book Shamanism in Siberia, (1978); Editor and founder of the journal Semiotic Studies, 1972, has written articles for numerous scientific journals. Folklor Archivium, 1973, Elomunkalatok A Magyararsag Neprajzahoz, 1977. Since 1975 has directed more than 14 documentaries regarding the themes, Hungarian ethnology and the phenomenon of Euroasian Shamanism.

Part I. During the last fifteen years the director of this film, a Hungarian anthropologist, has collected all kinds of visual materials concerning Siberian/ Eurasian shamanism. These archive materials (photographs, footages from old ethnographic films, engravings) are unique documents pertaining to the visual anthropology of Siberian shamanism. Most of the photographs and other documents have never been published so they are revelations on the pictorial history of shamanism. These documentary sequences have never been before, and with their help one can obtain a more accurate picture of the early history of Siberian shamanism. Ake Hultkrantz, the prominent expert in the field makes some general introductory remarks about shamanism. There are two extraordinary parts in the film on a Buryat horse-sacrifice and on the continuities and transformation in Nganasan shamanism.

Part II. The second part shows contemporary forms of shamanism. generally speaking there are two main trends. On one hand there is the continuation of the old traditions which can be found among the Nanai along the Amur river, among the Manchu in China, and in South Korea. On the other hand there are the cultural movements to revitalize the almost-dried out traditions. The renaissance of Siberian shamanism is prominent among the intellectuals living in the cities.

YENENDI DE GANGHEL: LE VILLAGE FOUDROYÉ

NIGER

Un fulmine ha colpito la casa di un pastore peul, vicino a un villaggio di pescatori sedentari Ganghel, nel Niger. Viene organizzata una cerimonia di purificazione, "yenendi", con la partecipazione di sacerdoti sorko, musicisti, danzatori rituali e fedeli per ottenere "l'acqua ma non il fuoco dal cielo".
I musicisti invocano Dongo, dio del temporale, e suo fratello Kirey, dio del fulmine. Al ritmo della musica un uomo entra in trance, diventando il cavallo di Dongo e nello stesso tempo il genio cavaliere. Quindi una donna è posseduta da Kirey. Domati i loro cavalli, gli dei rendono visita agli uomini. Dongo purifica la terra colpita dal fulmine e il decano dei pescatori prepara il vaso di purificazione.
Gli dei in collera si siedono davanti ai musicisti per il giudizio. Dongo dialoga a lungo con gli uomini, pretendendo sacrifici di tori come condizione per il perdono. Al rifiuto del pastore si allontana minacciando: "il miglio diviene paglia sterile".
Le previsioni di Dongo si realizzano pienamente con la siccità che inizia nel 1968 e dura sette anni.

REALIZZAZIONE
Jean ROUCH

PRODUZIONE
CNRS Audiovisuel, Francia

ANNO
1968

DURATA
35 min

DATI TECNICI
16 mm
Colore
Lingua locale, Francese

A bolt of lightning has hit the hut of a Peul shepherd, near a village of sedentary Ganghel fishermen in Niger. A purification ceremony, "yenendi" is organized, with the participation of Sorko priests, musicians, ritual dancers and the faithful, to obtain "rain not fire from the sky".
The musicians invoke Dongo, the God of Storms and his brother Kirey, the God of Lightning.
To the background of musical rhythms a man enters into a trance, becoming Dongo's horse and at the same time the riding genius. Then a woman becomes possessed by Kirey. Their horses being dominated, the gods visit the assembled group. Dongo purifies the earth struck by the lightning and the fishermen's elder prepares a

purification vessel. The hungry Gods sit in front of the musicians for the verdict. Dongo speaks for a long time with the men asking for sacrificial bulls to be offered as a condition for being pardoned. When the shepherd refuses the Gods leave saying menacingly: "The millet will turn into sterile straw".
Dongo's predictions come terribly true with the drought which began in 1968 and lasted for seven years.

Jean Rouch

Nasce a Parigi il 31 maggio 1917. Dopo la maturità frequenta l'Ecole des Ponts et Chausée dove nel 1940, si laurea in ingegneria civile. Dal 1941 al 1945 soggiorna in Niger, quale responsabile di lavori di costruzioni stradali; si interessa ai rituali di possessione svolge le prime ricerche etnografiche. Tornato a Parigi, si diploma all'Istituto di Etnologia, sotto la direzione di Marcel Griaule e ottiene il dottorato in lettere. Nel 1947, a seguito delle riprese effettuate nel corso di un viaggio sul fiume Niger con Jean Sauvy e Pierre Ponty, realizza il film Au Pays des Mages Noirs. Dal 1948 al 1950 svolge diverse inchieste etnografiche in Niger e nel Sudan. Nel 1950 è direttore di ricerca al CNRS, ed è quindi nominato segretario generale del Comité du Film Ethnographique, con sede al Musée de l'Homme di Parigi. Dal 1954 al 1970: studia le migrazioni dei Songhay in Ghana;e le cerimonie di possessione presso i Songhay-Zarma del Niger; con Germaine Dieterlen inizia la sua ricerca filmata sulle feste del Sigui; è direttore scientifico dell'Institut des Films pour l'Afrique Noire di Niamey (Niger). Nel '70 insieme ad Enrico Fulchignoni crea il Dottorato in Cinematografia presso le Università di Parigi I Panthéon-Sorbonne e Parigi X Nanterre. E' in seguito segretario generale dell'Association Varan, Centre de recherche et formation au cinema direct. Dal1987 è presidente della Cinémathèque Française. Accanto alla vastissima attività di regista, Jean Rouch svolge un altrettanto intenso lavoro di promozione, divulgazione e insegnamento del cinema etnografico, di cui rappresenta oggi il più prestigioso e conosciuto autore.

Jean Rouch was born in Paris on 31 May 1917. He attended the Ecole des Ponts et Chaussees, from which he graduated in 1940 in Civil Engineering. From 1941 to 1945 he was in Niger, where he supervised the construction of roads. Here he first developed an interest in possession rituals and carried out his first ethnographic research projects. He returned to Paris where he attended courses at the Ethnology Institute, run by Marcel Griaule. From this Institute he was awarded a doctorate. In 1947 , together with Jean Sauvy and Pierre Ponty, Rouch sailed down the Niger river and shot his first film, Au Pays des Mages Noirs. Between 1948 and 1950 he carried out several ethnographical surveys in Niger and in the Hombori Mountains in the Sudan. In 1950 he was nominated research director at the CNRS and later secretary general of the Comite du Film Ethnographique in the Musee de l'Homme in Paris. Between 1954 and 1970 he studied the migrations of the Songhay in Ghana and the possession ceremonies of the Songhay-Zarma in Niger; with Germaine Dieterlen he began his film study of the ritual celebrations of the Sigui; he was also nominated scientific director of the Institut des Films pour l'Afrique Noir in Niamey (Niger). In 1970, together with Enrico Fulchignoni, he established a degree course in Film Studies at the universities of Paris I Pantheon-Sorbonne and Paris X Nanterre. Later he became secretary general of the Association Vara, Centre de recherche et formation au cinema direct. In 1987 he was nominated president of the Cinematheque Française.
Alongside his vast catalogue of work as a director, Jean Rouch has also laboured intensively in the promotion, development and teaching of ethnographic cinema, of which today he is its most prestigious and best known exponent.

Una Breve Filmografia

su Magia e Medicina nell'Etnografia Visuale

A Brief Filmography

about Magic & Medicine In Visual Ethnography

Paolo Piquereddu

Nota

Come per le precedenti edizioni della Rassegna abbiamo inserito nel catalogo un repertorio di documentari attinenti alla tematica prescelta. Lavoro, questo, rivelatosi non semplice, come ogni volta, d'altronde, che si ha a che fare con confini e delimitazioni tematiche. Nel caso di magia e medicina, poi il problema della pertinenza o meno alla tematica della rassegna si è posto fin dal momento del lavoro di selezione, quando il comitato ha dovuto fare i conti con l'indeterminatezza e la pervasività del primo termine e l'apparentemente chiara definibilità del secondo.
Va detto, peraltro che il problema dell'afferenza tematica di questo o quel lavoro è insito nella formula della nostra manifestazione: frequentemente il comitato di selezione si trova davanti alla necessità di escludere dei lavori di grande interesse in quanto non pertinenti o solo marginalmente pertinenti alla tematica.
Tant'è che abbiamo anche pensato di introdurre una sezione speciale, che si potrebbe programmaticamente chiamare "fuori tema", grazie alla quale poter proiettare 4 o 5 film di qualità, di recente produzione, che sulla base dell'attinenza tematica bisognerebbe inesorabilmente scartare.
Ciò appare particolarmente utile se si tiene conto che al di là di tre o quattro rassegne, spesso riservate a pochi addetti ai lavori, le occasioni nelle quali, nel nostro paese, è possibile assistere alla proiezione di film etnografici sono praticamente inesistenti.
Come inesistenti, salvo che per chi soffre d'insonnia, sono le possibilità di vedere queste produzioni in televisione: la programmazione televisiva diurna e serale, pubblica e privata, prevede solamente il passaggio di brevi documentari ammiccanti alla spettacolarità e all'esotismo. Il che, come è noto, provoca un condizionamento negativo nei confronti di qualsiasi iniziativa produttiva.
Tant'è vero che registriamo un'imbarazzante incomprensione tra il lavoro del comitato di selezione e le aspettative di alcuni centri di produzione e realizzatori italiani, taluni anche molto noti, che da anni mandano senza successo i loro documentari alla selezione: sono poi questi i lavori, peraltro ineccepibili per quanto attiene all'aspetto tecnico e alla qualità delle immagini, che è possibile vedere nel corso nelle programmazioni televisive pomeridiane e serali.
Per questi motivi anche quest'anno dei diversi film italiani pervenuti alla selezione ben pochi sono risultati afferenti alla documentazione scientifica di interesse demo-etno-antropologico.
Questa situazione, lungi dal farci abbandonare il campo, ci induce a persistere lungo una direttrice di lavoro che vede la promozione dell'antropologia visuale come parte centrale della nostra attività di Istituto sia attraverso la conferma delle occasioni di incontro/scambio/ discussione/conoscenza rappresentate dalle rassegna, sia proseguendo nella attività di produzione di documentari e documentazione visiva, sia, infine, avviando sistematiche iniziative di formazione all'uso degli strumenti audiovisivi nella ricerca etnografica.
A quest'ultimo segmento di attività si ricollega una prima e assai soddisfa-

cente esperienza svoltasi due anni fa nel nostro Istituto con il laboratorio diretto da David MacDougall, cui hanno preso parte circa venti giovani aspiranti antropologi visuali, segnalati da varie università europee, compresa una significativa rappresentanza italiana (e sarda).
A quanto è dato di sapere è stata questa una delle rare iniziative di formazione all'antropologia visuale svoltesi in Italia.
Anche alla luce delle osservazioni appena presentate, la proposta filmografica che qui presentiamo mira a mettere a disposizione di chi abbia interesse alla magia e alla medicina nel cinema etnografico uno strumento di consultazione, ancorché molto parziale e incompleto.
Per la sua realizzazione sono stati consultati i cataloghi dei principali festival di antropologia visuale e numerose pubblicazioni del settore; nell'impossibilità di citarli tutti, mi piace segnalare per la loro particolare utilità e completezza il libro "Films for Anthropological Teaching" 8ª ed., curata da Karl G. Heider e Carol Hermer(1995, (American Anthropological Association, Arlington, VA) e i cataloghi, sempre molto precisi e curati del Cinéma du Réel, Parigi.
Per quanto riguarda la strutturazione delle singole schede, che vengono presentate in ordine alfabetico, abbiamo, sotto il titolo in neretto: il nome dell'autore del film o comunque del possessore della paternità intellettuale, la città e il nome della produzione, l'anno di edizione, e i dati relativi alla durata, colore o bianco nero, e, nel caso di video, al tipo di formato. Tutte sono corredate di una brevissima sinossi di orientamento in italiano e in inglese.
Le schede sono state redatte secondo gli standard di descrizione internazionale ISBD (NBM), leggermente modificati al fine di favorire una più immediata comprensibilità. Sotto il profilo della tecnica bibliografica il lavoro è stato curato con la nota scrupolosità e competenza da Antonio Deias, cui si deve anche la redazione degli indici.
Il primo di questi è per autore e il secondo per località; il terzo, e questa è una novità, elenca gli indirizzi, per lo meno tutti quelli disponibili; ciò al fine di evidenziare la finalità pratica del repertorio.
Oltre che da Antonio Deias, un contributo determinante per la realizzazione del lavoro è stato garantito da Donald Sinden, che non solo ha dato il suo prezioso apporto come traduttore dei riassunti della filmografia, (nonché dei saggi e delle schede dei film in programma), ma ha anche attivamente concorso alla redazione dei riassunti stessi.
Desidero pertanto esprimere loro la mia profonda gratitudine sia per i risultati raggiunti sia per la prova di amicizia che attraverso lo svolgimento di un carico di lavoro non comune hanno voluto manifestarmi.

As in previous editions of the Festival we have included in the catalogue a selection of documentaries pertinent to the chosen theme. As always this proves to be not an easy task because it concerns a consideration of thematic confines and limits.

In the case of magic and medicine the problem of pertinence, or not, to the Festival's theme figured from the outset during the work of selection, when the committee was faced with the evasiveness and vagueness of the first term and the apparent clear definability of the second.

It must also be said, that the problem of thematic suitability of this work or that work is inherent in the formula of our manifestation often the committee finds itself confronted by the necessity of excluding works of great interest because they are not pertinent, or only marginally pertinent to the theme. So much so that we considered introducing a special section in the programme under the title of "outside the theme", which would allow us to project 4 or 5 quality films, of recent production, which would have otherwise necessarily been rejected for thematic considerations.

As it is almost impossible, except for those suffering from insomnia, to have the possibility of seeing these productions on television: both private and public, daily and evening television programming only show brief documentaries which have links with the spectacular or the exotic. Which, as is known, provokes a negative conditioning towards every type of productive initiative. So much so that we note as embarrassing the misunderstandings which exist between the selection committee and the expectations of some Italian centres of production and film-makers, who for years having been sending in their documentaries for selection, without success. Those works then, unacceptable, as well as with regards to technical matters and the level of the quality of filming, are those which can be observed during afternoon and evening television programming. For these reasons, once more this year, of the diverse Italian films offered for selection very few were found to satisfy the exigencies of the scientific documentation of a demo-ethno-anthropological study.

This situation, rather than leading us to abandon the field, induces us to persist, following a governing working principle which sees the promotion of visual anthropology as an integral part of the Instituto's activities, both through the confirming of occasions for meetings /exchanges / discussions / introductions which the Festival provides, and in continuing its activities as a producer of visual documentaries and documentation and finally in instigating systematic training initiatives for the use of audiovisual means in ethnographic research.

To this later segment of activity, we are able to refer to, a first and rather satisfying experience, which took place two years ago in our Istituto, where a workshop directed by David MacDougall was held, for the benefit of around twenty young aspiring visual anthropologists, recommended by various European universities and including a significant Italian (and Sardinian) presence. As far as I know this was one of the rare initiatives regarding visual anthropological training which has taken place in Italy.

Also in light of the above mentioned observation, the filmographic proposal which we present here aims to put at the disposition of those who hold an interest in

magic and medicine in the Ethnographical cinema a consultative reference, as yet partial and incomplete.
For the filmography's realization consultation has been made to the catalogues of the major visual anthropological festivals and numerous publications in this sector; it being impossible to cite them all, I would like to mention for their special utility and comprehensive coverage, "Films for Anthropological Teaching" 8th edition, edited by Karl G. Heider and Carol Hermer, 1995 (American Anthropological Association Arlington. VA) and the catalogues, always very accurate, edited by Cinéma de Réel, Paris.
With regards to the structuring of the individual entries, which are presented in alphabetical order, we have put, under the titles in bold black print, the author's name or at least the intellectual property owner, the city and the name of the production, the year, running time, colour or black and white, and in the case of videocassettes, the type of format. All are accompanied by a very brief synopsis in Italian and English. The entries are compiled according to standard international description ISBD (NBM), slightly altered to facilitate a quicker and easier understanding. The technical bibliographical part of the work was edited with noteworthy attention and competence by Antonio Deias who is also responsible for supplying the indexes.
The first of these is compiled according to author and the second according to locality, the third, and this is an innovation, lists the addresses (at least those available) giving the work a final practical side.
Besides Antonio Deias, another determining contribution towards the realization of the work has been made by Donald Sinden, who has not only given his precious contribution as a translator (also of the articles and film information sheets in the programme) but has also actively participated in the writing of the summaries themselves.
I wish to offer them my profound thanks, both for the results achieved and the proof of friendship demonstrated to me, during the carrying out of a heavy workload.

SCHEDE
ENTRIES

El Agua de Culebra.
Eugenio Monesma Moliner. - HUESCA : Pyrene P.V.S.L., 1991. - Film cassette (5 min.) : color. ; Betacam.
Nei Pirenei, tra le pratiche di medicina popolare più diffuse, si conserva l'uso di bere dell'acqua nella quale è stata fatta bollire una pelle di biscia essiccata.
In the Pyrenees, among the most popular medicinal practises, the drinking of a potion made from boiled, dried snake skins.

Ainu : Exorcism Rites Uepotara in Nibutani.
Neil G. Munro ; restored by Kazuo Okada. - Tokyo : Tokyo Cinema Inc. and Simoka Memorial Foundation, 1934, 1992. - Film reel (30 min.) ; 16 and 35 mm.
Il film presenta in edizione restaurata una serie di riprese dirette negli anni 1933/34 da N.G.Munro sui riti esorcistici del popolo Ainu, (Hokkaido, Giappone)
A restored version of footage originally directed by N.G. Munro in 1933/34, on exorcism rites among Ainu people of Hokkaido.

Akupunktura = Acupuncture.
Stanislaw Suchon. - Lodz (Poland) : Wytwórnia Filmów Oswiatowych, 1983. - Film reel (17 min.) : color. ; 35 mm.
I metodi dell'agopuntura spiegati da un esperto della materia.
The methods of acupuncture explained by an expert in the field.

Alberto.
Luciano Blasco. - Roma : Luciano Blasco, 1996. - Film cassette (16 min.) : color. ; Betacam.
Il culto di Alberto Gonnella, un seminarista morto diciottenne negli anni Sessanta, a Serradarce, Salerno. I suoi poteri taumaturgici continuarono a operare attraverso la zia Giuseppina, uccisa negli anni Settanta da un devoto.
The cult of Alberto Gonnella, in Serradarce, Salerno, a novice priest who died in the 1960s. His curative powers continued to function through the medium of his aunt Giuseppina, who was later killed by a devotee.

Alien Spirits Are Dangerous : A Visit with the Akha in Northern Thailand = Fremde Geister sind gefährlich Bei den Akha im Norden Thailands.
Karl Schüttler. - Baden bei Zürich : Dokumentar-Film AG, 1991 (Südwestfunk Media Gmbh). - Film cassette (43 min.) : color. ; Betacam.
Esperienze sciamaniche, trance e culto degli antenati tra gli Akha, popolo delle appartate montagne della Tailandia settentrionale
Shamanism, trance and ancestor cult worship among the Akha people in the isolated northern highlands of Thailand.

Alle Götter essen : Eine haitianische Voodoo-Zeremonie = One Flash of Eating Gods = A Haitian Voodoo Ceremony.
W. Keller, M. Kremser, S. Manafi. - Wien : Österreichisches Bundesinstitut, für den Wissenschaftlichen Film, 1986. - Film reel (13 min.) : color. ; 16 mm.
La descrizione dei fondamenti del vuduismo ad Haiti attraverso i suoi rituali cerimoniali e le sue raffigurazioni cosmologiche
Voodoo ceremonies and cosmological pictures offer an insight into the basic structure of voodoism in Haiti.

Alter ego : brieven van een dokter in Afrika = Alter ego : lettres d'un médecin en Afrique.
Hillie Molenaar, Joop van Wijk. - Amsterdam : Molenwiek Filmproduktie, 1986 (Franca Pelster Films). - Film reel (86 min.) : color. ; 16 mm.
Un film sulle esperienze di un medico olandese che maturò un interesse verso le tecniche terapeutiche tradizionali della Guinea-Bissau, dove si trovava per la costruzione di un ospedale psichiatrico.
A film about the experiences of a Dutch doctor in Guinea-Bissau who becomes interested in traditional healing techniques, whilst trying to set up a mental hospital.

Ama-Bombo : a shamanic seance in Nepal.
Romano Mastromattei, Martino Nicoletti. - [Italia] : CIRSE, 1995. - Film cassette (55 min.) : color.
Una donna tamang (Nepal centrale) conduce una seduta sciamanica finalizzata alla pacificazione delle anime di una bambina e di una giovane donna morte in circostanze oscure.
A Tamang woman from Central Nepal conducts a shamanic seance aimed at the pacification of the spirits of a young girl and woman who have died in mysterious and violent circumstances.

Andean Ethnomedicine : Birth and Childhood Illness in Six Ecuadorian Communities
— Diagnosticos
— Embarazo, parto y puerperio
— El Espanto
— Evil Wind, Evil Air
— El ojeado

Archaeology
— Arusi ya Mariamu

Arusi ya Mariamu = The Marriage of Mariamu.
Nangayoma Ng'oge and Ron Mulvihill. -

Encino : Mosaic Films, [1992?]. - (36 min.).
(Archaeology)
Metodi di guarigione tradizionali nella moderna Tanzania
Traditional healing techniques in modern Tanzania.

L'attaccatura.
Luigi Di Gianni. - Roma : Nexus film, 1971. - Film reel (16 min.) : b./n. ; 35 mm.
Margherita, maga di origine foggiana, opera fatture e controfatture.
Margherita, a witch from Foggia, able to lay on and take off curses.

Bali
— The Medium Is the Masseuse

Il ballo delle vedove.
Giuseppe Ferrara. - Roma : Patara, 1965 (RAI Radio Televisione Italiana). - Film reel (11 min.) : color. ; 35 mm.
Danza esorcistica a Lula, Sardegna.
Exorcism dancing in and around Lula, Sardinia.

The Barefoot Doctors of Rural China.
Diane Li. - Cambridge (Massachusetts) : Cambridge Documentary Films, [19—?]. - (52 min.).
Un documentario sulle tecniche mediche occidentali e quelle tradizionali cinesi praticate da medici rurali in Cina.
A documentary about western and traditional Chinese medical techniques as practised by rural doctors in China.

Bear and Shaman.
Raissa Ernazarova. - Novosibirsk (Russia) : Raissa Ernazarova, 1996. - Film cassette (37 min.) : color. ; Betacam.
Un film su un vecchio sciamano di 94 anni, che vive nei pressi del fiume Amur, in Russia.
A film about a 94 years old shaman, who leaves on the Amur River, in Russia.

Le bébé malade et le chevrotain aquatique.
Alain Epelboin et François Gaulier. - Meudon (France) : CNRS Audiovisuel, 1988. - Film cassette (9 min.) : color. ; Vhs.
Trattamento terapeutico su un bambino pigmeo malato eseguito da alcune donne nella Repubblica Centro Africana
The treatment of a suffering pygmy child by women healers in the Central African Republic.

Between Two Worlds : The Hmong Shaman in America.
Evanston (Illinois) : Siegel Productions, [19—?]. - (28 min.).
Riti sciamanici degli Hmong laotiani traferitisi in Illinois
Laotian Hmong shamanic rites in their new home in Illinois.

Blandine et Marie.
Michel Burnier. - Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1985. - Film cassette (45 min.) : color.
A Saint-Etienne, in Francia, una donna riceve in visione e trasmette messaggi della Madonna.
In Saint-Etienne in France a woman visionary receives and passes on messages from the Virgin Mary.

Bono Medicines.
J. Scott Dodds, Thomas J. Wallace and David D. Ohl ; D. Michael Warren. - Lone Rock : White Pine Fims, 1981. - (72 min.).
Pratiche mediche tradizionali e moderne nel Ghana Centrale
Traditional and modern medical practices in Central Ghana.

Brujo = Shaman.
Georges Payrastre, Claudine Viallon. - [S. l. : s. n.], 1978 (Watertown (Mass.) : Documentary Educational Resources). - Film cassette (55 min.) : color.
Un'indagine sullo sciamanismo e la medicina tra gli indiani Mazatec, a Oaxaca, in Messico e tra due gruppi di Indiani Maya nel Messico meridionale e Guatemala.
An exploration of shamanism and curing among the Mazatec Indians of Oxaca, Mexico, and among two groups of Mayan Indians in Southern Mexico and Guatemala.

Brujos y curanderos = Sorcerers and Medicine-Men.
Juan Francisco Urrusti. - Mexico : Instituto Nacional Indigenista, 1981. - Film reel (83 min.) : color. ; 16 mm.
Un quadro di varie tecniche di medicina tradizionale nella regione di Los Tuxtlas, in Messico.
A mosaic of the different traditional medicine practises in the region of Los Tuxtlas Mexico.

Buschmänner der Kalahari.
Rudolf Pöch. - Österreich : Österreichisches Bundesinstitut für den Wissenschaftlichen Film, 1907-1909. - Film reel (6 min. 30 sec.) : b./n. ; 35 mm.
Il primo documentario sui Boscimani del Kalahari incentrato su rituali terapeutici.
The first documentary about Kalahari Bushman focuses on a therapeutic ritual.

Caribbean Culture
— Legacy of the Spirits.

Children's Magical Death.
Timothy Asch, Napoleon Chagnon. -

Watertown : Documentary Educational Resources, [19—?]. - Film reel (7 min.).
(Yanomamo)
Alcuni bambini yanomamo imitano i loro genitori sciamani.
Imitating their fathers some young Yanomamo boys pretend to be shamans.

Chinese Popular Religion
— Curing Seance.

Il cielo e la terra.
Gianfranco Mingozzi. - Roma : RAI - TV2, 1978 (Sacis). - Film reel (55 min.) : color. ; 16 mm.
(Sud e Magia)
Ispirato agli studi di Ernesto de Martino, il film è incentrato sulla vicenda di un uomo che sostiene di parlare con la Madonna ogni venerdì.
A film inspired by the work Ernesto de Martino, including footage of a man who claims to speak with the Virgin every Friday.

Il culto delle pietre.
Luigi Di Gianni. - [Italia : s. n.], 1967. - Film reel (17 min.) : b./n. ; 35 mm.
Nel santuario di San Venanzio, a Raiano, in Abruzzo, durante la festa (17 marzo) i fedeli hanno un mistico contatto con le pietre.
The mystical contact with rocks by the faithful during the festival of San Venanzio (March 17th) in the Saint's sanctuary at Raiano, in Abruzzo.

Culture of Siberian Peoples : Tradition and Modern Situation : The Shamans Who I Know ... now.
Raissa Ernazarova. - Novosobirsk (Russia) : Raissa Ernazarova, 1996. - Film cassette (45 min.) : color. ; Betacam.
Immagini documentarie degli anni Venti e Trenta sullo sciamanismo siberiano, ormai presente nella memoria popolare.
Documentary fragments from the 1920's and 1930's illustrating Siberian Shamanism, which now exists only in folk culture.

A Curing Ceremony.
John Marshall. - Watertown : Documentary Educational Resources, [197-?]. - Film reel (8 min.) : b./n.
(San)
Una giovane boscimana sul punto di avere un aborto viene aiutata da un guaritore in semi trance.
A young Kung Bush'woman on the verge of having a miscarriage is helped by healer in a mild trance.

Curing Seance.
Gary Seaman. - Austin (Texas) : Far Eastern Audio Visuals, [19—?]. - Film reel (15 min.) ; Super 8.
(Chinese Popular Religion)
A Taiwan, con l'aiuto di una "sedia divinatoria" si trova il modo per far guarire una ragazza con una gamba fratturata e infetta.
The use of a "divining chair" and seance to cure a young girl's infected and fractured leg, in Taiwan.

Dance Therapy : The Power of Movement.
Norris Brock. - [S. l.] : American Dance Therapy Association, 1982 (Berkeley : University of California Estension Media Center). - Film reel (30 min.).
L'uso della danza terapia come mezzo di comunicazione e di autoanalisi.
The use of a dance therapy as a medium of comunication and self exploration.

La Danse des Dieux = Dance of the Gods.
Marie-Claire Quiquemelle. - Paris : Top films, 1993. - (50 min.).
Danze rituali contro gli spiriti malvagi e per propiziare il raccolto, eseguite dai gruppi teatrali dei villaggi, nella provincia del Guizhou, Cina.
Ritual dancing by village theatrical group, in the Guizhou province of China, to ward off evil spirits and bring in a good harvest.

De la Pierre au Bras.
Alain Epelboin. - Meudon Cedex : CNRS Audiovisuel, 1991. - Film cassette (22 min.) : color. ; Super 8.
I differenti modi di comunicare con gli spiriti della foresta nel villaggio Nyokholonke di Tikankali, nel Senegal orientale.
Different ways of communicating with bush spirits in Nyokholonke village of Tikankali, Eastern Senegal.

Deva and Cinta : Two Rituals by the Rai of the Sakhuwa Valley in East Nepal.
Majan Garlinski, Albin Bieri. - Luzern : Garlinski/Bieri/Gaenszle ; Zurich : The Ethnographic Museum Zurich University, 1990. - Film cassette (127 min.) : color. ; U-matic.
Uno studio etnografico del ciclo rituale tra i Mewahang e Kulunge Rai nel Nepal orientale, comprendente il viaggio rituale, sacrifici e una seduta sciamanica.
An ethnographic study of the ritual cycle among the Mewahang and Kulunge Rai of East Nepal, including ritual journey, blood sacrifices and shamanic seance.

Diagnosticos = Diagnoses.
Lauris Mckee. - Ecuador : Archaeological Museum of the Central Bank of Ecuador, 1984 (Lancaster : Department of Anthropology, Franklin and Marshall

College). - (20 min.).
(Andean Ethnomedicine : Birth and Childhood Illness in Six Ecuadorian Communities)
Diagnosi e terapia delle malattie dei bambini in Ecuador
Diagnosis and cure of childhood ailments in Ecuador.

Diamonds in a Vegetal Market.
Nilita Vachani. - New Delhi : Filmsixteen, 1992 (Filmsixteen ; ZDF). - Film reel (68 min.) : Color. ; 16 mm.
Un mago, un venditore di pozioni curative e un cantore di inni sacri si ritrovano assieme a vendere le loro mercanzie su un autobus, in India.
A magician, a medicine-man and a devotional singer find themselves working together among ton a bus, in India.

Diki nima : medicina mazateca.
Kiko Guerrero. - Mexico : Instituto Nacional Indigenista, 1981. - Film reel (32 min.) : color. ; 16 mm.
Trattamento fitoterapeutico tra gli indiani Mazatechi, nella sierra Tuxtapec, in Messico.
Medicinal healing using plants among the Mazatecos Indians of the Tuxtapec sierra, Mexico.

Disappearing World
— Umbanda

Divine Horsemen : The Living Gods of Haiti.
Maya Deren. - [S. l. : s. n.], 1977. - Film reel (54 min.).
Riti vodù ad Haiti.
Voodoo rituals in Haiti.

Divine Madness.
Philip Singer. - [S. l. : s. n.], 1982 (Rochester : Singer-Sharrette Productions). - (60 min.).
Rituali curativi a Altion, Guyana
Healing ritual in Altion Guyana.

Doctor, Lawyer, Indian Chief.
Carol Geddes. - [S. l. : s. n., 19—?] (New York : National Film Board of Canada). - Film reel (26 min.).
Un documentario sulla vita quotidiana di alcune donne indiane del Nord America, tra cui un medico, attraverso una serie di interviste sulle loro esperienze di vita e di lavoro.
The daily life of several North American Indian women, one of whom is a doctor, seen through a series of interviews about their experiences.

Doctora.
Linda Post, Eugene Rosow. - [S. l. : s. n.], 1983. - (52 min.).
Ritratto di una dottoressa che ha lavorato una vita tra gli indiani della Bolivia.
Portrait of a woman physician who has worked a lifetime among the Indians of Bolivia.

Doctors All.
[S. l. : s. n.], 1958 (Bloomington Indiana : Indiana University, Audio-Visual Center). - Film reel (30 min.).
Descrizione comparata dei metodi di individuazione e trattamento delle malattie attraverso la danza e la musica nelle Americhe.
Describes comparative methods of detection and treatment of illnesses using dance and music in the Americas.

Doctors of Two Worlds.
Natasha Solomons. - [U. K.] : The British Council, 1989. - Film cassette (55 min.) : color. ; Vhs.
Le montagne boliviane sono lo scenario di un incontro tra le pratiche terapeutiche della tradizione locale e la medicina occidentale.
The Bolivian highlands provide the scene of a meeting between local traditional healing practises and western medicine.

Eduardo the Healer.
Richard Cowan, Lee Rhoads, Douglas Sharon. - [S. l. : s. n.], 1978 (Oakland : Serious Business Co.). - Film reel (55 min.).
Un film su un guaritore sciamano abitante nella regione litoranea del Perù.
Shamanistic healer in the coastal region of Peru.

Embarazo, parto y puerperio = Pregnancy, Birth and the Post-Partum Period.
Lauris Mckee. - Ecuador : Archaeological Museum of the Central Bank of Ecuador, 1984 (Lancaster : Department of Anthropology, Franklin and Marshall College). - (25 min.).
(Andean Ethnomedicine : Birth and Childhood Illness in Six Ecuadorian Communities).
Usi e credenze popolari riguardanti la gravidanza, il parto e i sessi in Ecuador.
Deals with the customs and beliefs surrounding pregnancies childbirth and gender in Ecuador.

Emptiness, el Vacio.
Marcello Mercado. - Cordoba (Argentina) : Marcello Mercado, 1995 (Punta de flecha productions). - Film cassette (14 min.) : color. ; Betacam.
Potere, religione e relazione tra i corpi in Argentina.
Power, religion and the relationship between human corpses in Argentina.

Encuentros de medicina maya = Maya Medicine Meetings.
Juan Francisco Urrusti. - Mexico : Instituto Nacional Indigenista, 1987. - Film reel (60 min.) : color. ; 16 mm.
Un documento su alcuni congressi di medicina tradizionale svoltisi nello Yucatan (Messico).
A record of some of the traditional doctors' congresses held in the Yucatan, Mexico.

El Espanto = Magical Fright.
Lauris Mckee. - Ecuador : Archaeological Museum of the Central Bank of Ecuador, 1984 (Lancaster : Department of Anthropology, Franklin and Marshall College). - (19 min.).
(Andean Ethnomedicine : Birth and Childhood Illness in Six Ecuadorian Communities)
L'uso dell'acqua da parte di guaritori e mamme per curare i bambini dallo spavento, in Ecuador.
The curing by healers and mothers, using water, of frightened children in Ecuador.

Evil Wind, Evil Air = Mal viento, mal aire, pasmo.
Lauris Mckee. - Ecuador : Archaeological Museum of the Central Bank of Ecuador, 1985 (Lancaster : Department of Anthropology, Franklin and Marshall College). - (22 min.).
(Andean Ethnomedicine : Birth and Childhood Illness in Six Ecuadorian Communities)
L'origine della malattia del malocchio in Ecuador, i modi e per prevenirla e per guarire i bambini che ne sono stati colpiti.
The origins of illnesses attributed to the evil air in Ecuador, and how children are protected and cured from its influence.

Eyes of Stone.
Nilita Vachani. - New Delhi : Filmsisteen, 1989. - Film reel (94 min.) : color. ; 16 mm.
Una donna indiana, le cui malattie si suppone siano state causate dal malocchio, viene affidata alle cure della Dea Bhankya Mata, non avendo avuto successo tutte le altre terapie.
An Indian woman whose ailments are believed to have been caused by the "evil eye" is taken to be cured by the goddess Bhankya Mata, all other remedies having failed.

Eze Nwata : The Small King.
Georg Jell, Sabine Jell-Bahlsen. - [S. l. : s. n.], 1982. - (29 min.).
Un film sull'uso dell'acqua in alcuni rituali curativi in Nigeria
A film about the use of water rites in healing, in Nigeria.

Il fabbro Domenico Zampiero 'brucia' la sciatica.
Franz J. Haller. - Meran (Italy) : Visuelle anthropologie, 1990. - Film cassette (15 min.) : color. ; U-Matic.
Il trattamento della sciatica con l'uso di ferri roventi.
The treatment of sciatica using hot irons by a blacksmith living in Alto Adige.

The Father of the Goats.
Ivo Strecker. - [S. l. : s. n.], 1984 (Mainz : Institut fur Ethnologie, Universitat Postfach). - (44 min.).
Pratiche divinatorie del popolo Hamar, nel sud dell'Etiopia.
Divination among the Hamar people of Southern Ethiopia?

Father, Son and Holy War.
Anand Patwardhan. - Bomabay : Anand Patwardhan, 1994 (Jane Balfour Films Ltd.) - Film reel (60 min.) : color. ; 16 mm.
Indagine sul legame tra religione, la violenza e la psiche dell'uomo dalla preistoria ai giorni nostri.
Explores the ties between religion, violence and the male psyihe from pre-history to present day in India.

Federschmuckfest bei den 'Yeba-Masá' in Colombia = Festa con corone di piume dei 'Yeba-Masá' in Colombia.
Franz J. Haller. - Göttingen : IWF-Göttingen, 1975. - Film reel (18 min. 30 sec.) : color. ; 16 mm.
Danze e rituali sciamanici degli Yeba-Masa nell'Amazzonia orientale (Colombia).
Shamanic rituals and dance of the Yeba-Masa, in Eastern Amazonia (Colombia).

La foresta degli sciamani.
Giancarlo Ligabue, Pino Careri, Sergio Manzoni. - Venezia : Centro Studi e Ricerche Ligabue, 1985. - Film reel (27 min.) : color. ; 16 mm.
Rituali sciamanici dell'antica tribù dei Mapuche, nel sud del Cile.
Shamanistic rites among the ancient Mapuche tribe of Southern Chile.

La fumigation de Boyangi.
Alain Epelboin, François Gaullier. - Meudon (France) : CNRS Audiovisuel ; LACITO ; La Cathode Vidéo, 1988. - Film cassette (8 min.) : color. ; video 8.
Per curare un bambino pigmeo affetto da convulsione febbrile lo stregone dell'accampamento lo sottopone a dei suffimigi vegetali, e nel contempo ricorre all'incantesimo degli spiriti della foresta.
The cure of a Pygmy baby using plant fumigation and incantations to the forest spirits in the Central African Republic.

Les Guérisseurs des Alpes.
Jürg Neunschwander. - Bern : Carac Film SA ; Container TV, 1995. - Film Reel (90 min.) : color. ; 35 mm.
Sebbene osteggiati dalle autorità bernesi alcuni guaritori svolgono nell'Emmental un' apprezzata attività terapeutica attraverso l'uso di erbe, l'imposizione delle mani e la radioestesia.
In Emmenthal (Switzerland) the controversial healing practises using traditional herbal cures, the laying of hands and rhabdomancy, officially opposed by the Bernese authorities.

Hail Mother Kali : A Tribute to the Traditions and Healing Arts Brought to Guyana by Indentured Madrasi Labourers.
Stephanos Stephanides. - [S. l. : s. n.], 1988 (Rochester : Singer-Sharrette Productions). - Film cassette (60 min.).
Un film su un cerimonia terapeutica che per tre giorni e tre notti si svolge tra i canneti di Berbice, in Ghana.
Three days and nights of a healing ceremony in the canefields of Berbice, Ghana.

Hail Umbanda.
José Araujo. - [S. l. : s. n.], 1986. - (45 min.).
Un documentario sui sacrifici rituali e sugli spiriti protettivi dell'Umbanda un culto religioso molto diffuso in Brasile.
A documentary about the ritual sacrifices and the protective spirits of the Umbanda cult,widespread throughout Brazil.

Heal the Whole Man.
Paul Robinson, Jean Comaroff. - [S. l. : s. n., 19—?] (London : Chigfield Ltd.). - Film reel (50 min.).
Un film sulle sette religiose in Bantustan, nel Sud Africa, che uniscono il cristianesimo ai culti tribali e ai rituali curativi degli antenati
In Bantustan, South Africa, a film about religious sects which are a mixture of Christianity and tribal ancestor workship, in which shamans, prophets and healing rites all have their role.

Healers of Aro.
Ron Fehrer. - [S. l. : s. n., 19—?].
Lo sviluppo del servizio di assistenza alle malattie mentali tra gli Yoruba della città di Aro, in Nigeria.
The development of the mental health care service among the Yoruba people living in the town of Aro, Nigeria.

Healing by Joy = Ravides Roomuga.
Raisa Yernazarova, Rimma Zvereva. - [Russia] : Novosibirsk TV, 1990. - (20 min.)
Nella regione russa dell'Amur, una vecchia donna conserva le tradizioni e i rituali sciamani del suo popolo.
An old woman maintains the traditions and shamanic rituals of the Amur region in Russia.

Helping the People to Help Themselves.
[S. l.] : Film Australia, 1987 (Chicago : Films Incorporated). - Film cassette (30 min.).
(The Human Face of Indonesia)
La cura della salute nelle povere e remote comunità della provincia di Nusa Tenggar Timur, in Indonesia.
Health care in poor, remote communities in Timor, Indonesia.

L'herbe de Saint-Sabin.
Alain Dumas. - St. Etienne : L'Esplanade St. Etienne-Video, 1996. - Film cassette (26 min.) : color. ; Betacam.
Il lunedì di Pentecoste, a Saint-Sabin, sulle alture sovrastanti la valle del Rodano, un pellegrinaggio celebra le antiche virtù curative dell'alchimilla, erba usata da secoli dagli alchimisti.
A pilgrimage on Whit Monday at St. Sabin, above the Rhone valley, celebrating the ancient healing powers of the herb Lady's Mantle, used for centuries by alchemists.

Himalayan Shaman of Northern Nepal.
Patricia Hitchcock and John T. Hitchcock. - [S. l.] : John and Pat Hitchcock, 1967 (Chicago : International Film Bureau, Inc.). - (15 min.).
Tecniche terapeutiche e rituali sciamanici presso il massiccio del Dhaulogin.
Traditional shamanistic healing techniques and rites near the Dhaulogin Massif.

Himalayan Shaman of Southern Nepal.
Patricia Hitchcock and John T. Hitchcock. - [S. l.] : Jon and Pat Hitchcock, 1967 (Chicago : International Film Bureau, Inc.). - (14 min.).
Pratiche curative di uno sciamano in un villaggio del basso Himalaia.
Medicinal practises of a part-time shaman in a village in the lower Himalayas.

Histoire d'un sort.
Ilan Flammer. - Paris : Obsession ; INA ; FR 3, 1986. - Film reel (60 min.) : color. ; 16 mm.
Uno psichiatra e un guaritore tradizionale parlano della loro professione a Yaoundé, nel Camerun.
A psychiatrist and practioner of traditional medicine talk about their professions in Yaoundé, in the Cameroons.

Historias de brujeria = Histoires de sorciellerie.
Eugenio Monesma Moliner. - Huesca

(España) : Pyrene P. V. S. L., 1991. - Film cassette (7 min.) : color. ; Betacam.
Un film dedicato alla ricerca di Angel Gari sulle pratiche magiche nei Pirenei centrali.
A film about the research of Angel Gari on magical practises in the Central Pyrenees.

Hommage a Pierre "Fatumbi" Verger di Bahia.
Michel Boussat. - La Farlede (Francia) : Images Bernard Branque, 1995. - Film cassette (52 min.) : color. ; Betacam.
La vita e le opere di Pierre Verger, esperto di medicina afro-brasiliana.
A film celebrating the life and works of Pierre Verger, expert on Afro-Brasilian medical practises.

Horendi.
Jean Rouch. - Meudon (France) : CNRS Audiovisuel, 1972. - Film reel (72 min.) : color. ; 16 mm.
Danze di possessione nel corso della cerimonia horendi, in Niamey.
Possession dances during the Horendi ceremony in Niamey.

Horse Shape Display on the Water.
Shinkichi Noda. - [S. l.] : Kanagawa News Films Association, 1972. - Film reel (20 min.).
In agosto, a Yokohama, vengono deposte sulle acque del porto alcune silhouette a forma di cavallo realizzate a fini esorcistici.
In Yokohama in August, horse-shaped silhouettes are deposited in the port's waters for purposes of exorcism.

Un Hougan a Paris.
Pascale Paoli. - Paris : Ateliers Varan, 1996. - Film cassette (24 min.) : color. ; Betacam.
Un giovane haitiano vive a Parigi una vita del tutto normale accanto alla sua attività di prete vodù.
A young Haitian lives a normal life in Paris, apart from the fact that he is also a Voodoo priest.

House of Spirit : Perspectives on Cambodian Health Care.
Ellen Bruno and Ellen Kuras. - New York : American Friends Service Committee, 1984. - (42 min.).
La trasformazione della medicina popolare tra i Buddisti Khmer della Cambogia.
The changing face of folk healing among the Buddhist Khmer of Cambodia.

The Human Face of Indonesia.
— Helping the People to Help Themselves.

I Am a Sufi, I Am a Muslim.
Dirk Dumon and Dan Alexe. - Brussel : Belgische Radio & Televisie Herman Meyssen, 1994 (V.A.R.). - Film reel (52 min.) : Color. ; 16 mm.
Un film sulle pratiche mistiche dei musulmani Sufi.
A film about the mystic practises of the Sufi muslims.

In Africa for a Spell.
Ilan Flammer. - [S. l. : s. n.], 1982. - (60 min.).
Uno psichiatra dell'Africa occidentale e un guaritore tradizionale raccontano le proprie esperienze.
A West African psychiatrist and a traditional healer talk about their experiences.

In Sivas wachsen die Dichter = Sivas : Home of Poets.
Said Manafi, Werner Bauer. - Wien : Österreichisches Bundesinstitut, für den Wissenschaftlichen Film, 1995.
Le canzoni, le danze e le feste degli Aleviti, minoranza religiosa turca,perseguitata dai fondamentalisti islamici.
The songs, dances and festivals of the Alevitas, Turkish Moslem fundamentalists and their persecution by religious fanatics.. Includes footage of arson and a mortal attack against them.

In the Land of Head Hunters = In the Land of War Canoes.
Edward S. Curtis, Bill Holm, George I. Quimby. - Washington : University of Washington Press, 1914. 1970. - Film reel (47 min.) : b./n., 35 mm.
Ricostruzione fatta negli anni Settanta di un film girato nel 1914 tra gli indiani Kwakiutl, nella costa occidentale canadese ; il film mostra la loro vita tradizionale e alcuni rituali religiosi a fini curativi.
A 1970's reconstruction of archive film shot in 1914 among the Kwakiutl Indians of the Northwest coast depicting their traditional life : - including medicinal practise, religions rites and shaman.

Initiation à la danse des possédés.
Jean Rouch. - Meudon (France) : CNRS Audiovisuel, 1948. - Film reel (25 min.) : color. ; 16 mm
Cerimonia di iniziazione alle danze di possessione di una donna Songhai, nel villaggio di Firgom, in Niger.
In the village of Firgom, Niger, an initiation ceremony of a Songhai women to possession dancing.

An Initiation "Kut" for a Korean Shaman.
Laurel Kendall and Diana S. Lee. - Honolulu : University of Hawaii Press, 1991. - (35 min.).
I due giorni di iniziazione alle pratiche

sciamaniche di una giovane coreana.
The two day initiation of a young Korean into shamanistic practises.

Inventing Reality.
David Maybury-Lewis.- [S. l. : s. n.], 1992 (Alexandria : PBS Video). - Film cassette.
(Millennium : Tribal Wisdom and the Modern World)
Un film che tratta il problema della compatibilità tra medicina moderna e medicina tradizionale in varie parti del mondo.
A worldwide film which begs the question as to whether modern and traditional medicine practises are not compatible.

Ipaí = Medicina magica per bambini.
Jorge Enzo Padován. - Salta (Argentina) : S. C. A. Soc. Anon., 1996. - Film cassette (18 min.) : color. ; U-Matic.
Credenze magiche e medicina tra gli indiani Chirigera dell'Argentina nord orientale.
Magic beliefs and healing among the Chirigera Indians of North-East Argentina.

Jero Tapakan : Stories in the Life of a Balinese Healer.
Timothy Asch, Linda Connor, Patsy Asch. - [S. l. : s. n.], 1983. - Film reel (25 min.).
La vita quotidiana e l'attività di un guaritore balinese.
The daily life and work of a Balinese healer.

Jinèbana : la possession au quotidien.
Benoit Keller, Laurent Berger. - Paris : Benoit Keller, 1996. - Film cassette (52 min.) : color. ; Betacam.
In Mali si attribuisce agli spiriti delle foreste la causa di alcune malattie. Il film mostra la vita quotidiana e i rituali di un villaggio, tra cui stati di trance, cerimonie di iniziazione, danze.
In Mali some diseases are believed to be caused by bush spirits. This film shows us daily and ritual village life including trances, initiations, dances.

Joratem tovilo = Accetta con l'amore.
Zinovieva L. S. - Mari El (Russia) : Gosteleradio Compania, [19—?] (S-R Olenev V. J.). - Film reel : color.
Un film sui riti e costumi tradizionali mariski, in Russia
A film about the traditional rites and customs of the Mariski people, in Russia.

Juso.
Zinovieva L. S. - Mari El : Gosteleradio Compania, 1990 (Mari El : S-R Olenev V. J.). - (30 min.) : color.
I prodigiosi poteri dei guaritori Mariiski Juso, in Russia.
The prodigious healing powers of Mariski Juso, in Russia.

The King Does Not Lie = Il re non mente.
Judith Gleason, Elisa Mereghetti, Marco Mensa. - Bologna : Ethnos, 1992. - Film cassette (42 min.) : color. ; Hi 8.
La cerimonia di iniziazione di un membro del culto della Santeria, in Portorico.
The initiation ceremony of a member of the Santeria cult, in Portorico.

Lamotrek : Heritage of an Island.
[S. l. : s. n., 19—?] (San Francisco : Canyon Cinema Cooperative). - (27 min.).
Un film sulla sopravvivenza delle pratiche e credenze tradizionali della cultura "Rong", in Micronesia.
The surviving traditional practises and beliefs of the "Rong" culture in Micronesia.

The Land of the Shaman = A Sámánok földién.
Lajos Nádorfi, Miháli Hoppál. - Budapest : MTV Hungarian Television, 1996. - Film cassette (36 min.) : color. ; Betacam.
Un documentario sullo sciamanismo siberiano e il suo revival.
A documentary about Siberian Yakulsia shamanism and its contemporary revival.

The Last Shaman : The Passing of the Mountain God.
Sun Zengtian. - Beijing (China) : China Central Television, 1993. - (40 min.).
L'ultimo sciamano del popolo Olunchun, fino agli anni Cinquanta costituito di cacciatori nomadi, lamenta l'abbandono dei valori e delle forme economiche tradizionali.
The last shaman of Olunchun people, up until the 1950's nomadic hunters, regrets the abandonment of traditional values and means of economic subsistence

Latah : A Culture Specific Elaboration of the Startle Reflex.
Ronald C. Simons. - [S. l. : s. n.], 1983 (Bloomington Indiana : Indiana University, Audio-Visual Center). - (38 min.).
Un film sullo straordinario stato di trance, conseguente a un forte shock, che viene vissuto in Malesia da alcuni particolari individui detti Latah.
A film about the extraordinary trance type state induced by startling.

The Leaves Speak.
Karen Kramer. - New York : Karen Kramer, 1996. - Film cassette (25 min.) :

color. ; Video 8.
I contadini di Haiti hanno imparato a usare piante, radici e cortecce per curare molti malanni. A fini curativi è anche praticata la trance.
In rural Haiti peasants have learned to use plants, roots and barks to cure many of their ailments. Trance is also used for healing purposes.

Legacy of the Spirits.
Karen Kramer. - Watertown : Documentary Educational Resources, 1985. - Film reel (52 min.) : color. ; 16 mm.
(Caribbean Culture)
La diffusione della religione Vodù dall'Africa ad Haiti a New York ; gli adepti ne spiegano il significato.
This film traces the Haitian religion of Vodou (voodoo) from Africa to Haiti to New York City where participants speak of what their religion means to them.

Leusteanul = Lovage.
Simona Bealcovschi, Dumitru Budrala. - Sibiu : Le Musée Astra, 1995. - Film cassette (16 min.) : color. ; Betacam.
Celebrazioni rituali nella Transilvania meridionale, la notte dell'Ascensione, i mistici poteri curativi del sedano di monte.
Ritual celebrations in Southern Transilvania, on the night of the Ascension, surrounding the mystical healing powers of the herb Lovage.

Long Bow Film
— To Taste a Hundred Herbs

Lord of the Dance, Destroyer of Illusion.
Richard Kohon. - [S. l. : s. n., 19—?] (New York : First Run Features). - (108 min.).
I monaci tibetani usano i rituali segreti tantra per trasformarsi in Dei. Essi vogliono diventare Garwang Tojaychenpo, il Signore della Danza. Prima dei riti preparano delle sostanze magiche per protezione e nutrimento spirituale degli abitanti dei villaggi che giungeranno numerosi al termine delle cerimonie.
Tibetan monks use secret Tantric rituals to transform themselves into gods. They want to become Garwang Tojaychenpo, Lord of the Dance. Prior to the rites they prepare magical substances to protect and provide spiritual nutriment for their numerous followers from the villages, who arrive at the ceremonies concluding phase.

Los que curan.
Robert T. Trotter, Juan Antonio Chavira. - [U. S.] : Pan America University ; Far East Films, 1976. - (43 min.).
La medicina popolare come sistema organico di credenze attraverso la descrizione delle attività di un guaritore operante tra Texas e Messico.
Traditional folk medicine is shown as an organic system of beliefs through the activities of a healer who operates between Texas and Mexico.

I Maciari.
Giuseppe Ferrara. - Roma : Patara, 1962. - Film reel (11 min.) : color. ; 35 mm.
"Zio" Giuseppe il maciaro, mago-bambino posseduto dallo spirito delle madre (La Santa di Betilia) che profetizza e compie riti di guarigione ; culto del serpente esercitato da una Sanpaolara.
Uncle Giuseppe, the maciaro, the child wizard possessed by his mother's spirit (the Saint of Betilia) who prophesies and accomplishes healing rites, the serpent cult practised by a Sanpaolaran.

Macumba, Trance and Spirit Healing.
Madeleine Richeport. - [S. l. : s. n.], 1984 (New York : Filmmakers Library). - (43 min.).
Trance curativa nell'ambito dei culti religiosi macumba e vodù a Rio de Janeiro e negli Stati Uniti.
Trance healing among the Voodoo and Macumba cults in Rio de Janeiro and the United States.

Magia Lucana.
Luigi Di Gianni. - [Italia] : Documento film, 1958. - Film reel (18 min.) : b./n. ; 35 mm.
Riti contro il temporale, lamento funebre, riti d'amore, la "legatura", battesimo delle sette fate, invocazione al Sole.
Rites against storms, funeral laments, love rites, the "legatura", the baptism of the seven fairies, invocation of the sun.

The Magic of Nigeria.
Ola Balogun. - [S. l.] : Polystar, Delka, 1994 (Paris : Atria). - Film reel (30 min.) : color. ; 16 mm.
Culto degli antenati, possessione e riti magici in Nigeria
Ancestor veneration, spirit possession and rites in Nigeria.

Magical Curing.
William E. Mitchell. - [S. l. : s. n., 19—?] (Waveland Press, Inc.). - (27 min.).
Le pratiche curative del popolo Wape (Papua Nuova Guinea).
The curing practises of the Wape people, in Papua New Guinea.

Magical Death.
Timothy Asch, Napoleon Chagnon. - [S.

l. : s. n.], 1973 (Watertown : Documentary Educational Resources). - Film reel (29 min.) : color.
(Yanomamo Mithology)
Un famoso sciamano yanomamo, assistito dagli spiriti, organizza un attacco magico contro un gruppo nemico.
A famous Yanomamo shaman organises a magical attack with the assistance of spirits on an enemy group

Les maîtres fous = Mad Masters.
Jean Rouch. - Paris : Films de la Pleiade, 1955. - Film reel (35 min.) : color. ; 16 mm.
Un film sul rituale di possessione Hauka diffuso nella Africa occidentale coloniale tra gli anni Venti e Cinquanta.
A film about the Hanka possession ritual widespread in colonial West Africa between the 1920's and 1950's.

Sa Maja.
Paolo Sanna. - Roma : Imbarco per Citera, 1995. - Film cassette (15 min. 30 sec.) : color. ; Betacam.
Pratiche curative tradizionali a Narbolia (Oristano, Sardegna).
Traditional healing practises used in Narbolia, Oristano, Sardinia.

Il male di S. Donato.
Luigi Di Gianni. - Roma : Nexus Film, 1965. - Film reel (10 min.) : b./n. ; 35 mm.
Le manifestazioni del "male di S. Donato" nella chiesa durante la festa del Santo, nel Salento.
The manifestation of the affliction of S. Donato, in the church, during the festival in Salento, Southern Italy.

Mammy Water.
Jean Rouch. - Paris : Centre National de la Recherche Scientifique ; Films de la Pleiade, 1953-1954 (Watertown : Documentary Educational Resources). - Film reel (20 min.) : color. ; 16 mm.
Pratiche religiose tradizionali nella Nigeria incentrate sulla dea dell'acqua, particolarmente popolare tra le donne.
Traditional religious practises in contemporary Nigeria focusing on the cult of the water goddess, especially popular among women.

Mammy Water : In Search of the Water Spirits in Nigeria.
Sabine Jell-Bahlsen. - Germany : Sabine Jell-Bahlsen, 1989 (Berkeley : University of California Estension Media Center). - Film reel (59 min.) : color. ; 16 mm.
Cerimonie rituali per le divinità delle acque tra i popoli del sud-est nigeriano.
Ritual ceremonies for the water deity among the peoples of South-East Nigeria.

Mara'acame = Cantor and Medicine-Man.
Juan Francisco Urrusti. - Mexico : Instituto Nacional Indigenista, 1983. - Film reel (47 min.) : color. ; 16 mm.
Un documentario su Don Agustin Montoya de la Cruz, famoso sciamano huiscol (mara'acame) realizzato durante la festa del Vimacuarra e del Tatei-Neirra.
A film about Don Agustin Montoya de la Cruz, a prestigious Huiscol shaman, made while he conducts the ritual festival of the Vimacuarra and Tatei-Neirra.

Il massaggio cinese.
Liu Siping. - Shanghai : Shanghai Science Film Studio, 1992 (Beijing : Film Exhibition and Distribution Corporation of China). - Film reel (28 min.) : color. ; 16 mm.
Teoria e storia del massaggio cinese, come si studia e si applica.
This documentary presents the history and theory of Chinese massage, how it is studied and applied.

Medicines et medecins = Medicine and Doctors.
Jean Rouch. - Paris : Centre National de la Recherche Scientifique ; Institut de Recherches en Sciences Humaines de Niamey, 1976 (Watertown : Documentary Educational Resources). - Film reel (15 min.) : color. ; 16 mm.
Terapie tradizionali e operazioni chirurgiche esercitate da infermiere in pensione, in Niger.
Traditional healing and surgical operations carried out practised by retired nurses, in Niger

The Medium Is the Masseuse : A Balinese Massage.
Linda Connor, Patsy Asch, and Timothy Ash. - [S. l.] : Australian National University ; Watertown : Documentary Educational Resources, 1983. - Film reel (30 min.).
(Bali)
Un guaritore balinese ripreso nel corso della sua attività.
A Balinese healer at work.

Millennium : Tribal Wisdom and the Modern World
— Inventing Reality.

Murugmalla.
Frank Rollier. - Meudon : CNRS Audiovisuel, 1981. - Film cassette (30 min.) : color. ; Vhs.
A Murugmalla, nell'India meridionale, la tomba di un santo musulmano sufi è

diventata meta di pellegrinaggio dei malati che invocano guarigione..
In Murugmalla, Southern India,the tomb of a Sufi Muslim saint has become a place of pilgrimage where the sick come to be healed.

Nafoun : or There Is No Fire = Nafoun : oder es gibt kein Feuer.
Paul Schlecht. - Baden-Baden : Südwestfunk Media Gmbh, 1992. - Film cassette (88 min. 30 sec.) : color. ; Betacam.
Cerimonie funerarie e riti di associazioni segrete nel nord della Costa d'Avorio.
Funeral practises and rites among the secret societies in the northern Ivory Cost.

Nascita di un culto.
Luigi Di Gianni. - [Italia] : Nexus Film, 1968. - Film reel (17 min.) : b./n. ; 35 mm.
Il culto, di nuova formazione, del Beato Alberto e le forme di devozione popolare a Serra d'Arce, in provincia di Salerno.
The newly formed cult of the Blessed Alberto and forms of popular devotion.

Natuzza Evolo.
A. Boggio Merlo, L.M. Lombardi Satriani. - [Italia : s. n.], 1985. - Film reel (90 min.) : color. ; 16 mm.
Il caso di Natuzza Evolo, una contadina analfabeta calabrese protagonista di una serie di avvenimenti singolari : guarigioni inspiegabili sul piano medico, mediazione tra vivi e defunti, apparizioni in luoghi differenti nello stesso momento.
The surprising case of Natuzza Evola, a Calabrian illiterate peasant protagonist in a series of unusual events: inexplicable healings, mediation between the living and the dead; simultaneous appearances in different places at the same time.

"A New World" : una strana condotta.
Duccio Canestrini. - Milano : Dreamtime Production, 1996 (Beyond Distribution). - Film cassette (26 min.) : color. ; Betacam.
Pratiche mediche e sciamaniche tra le tribù della regione del fiume Xingu, in Brasile.
Medicinal practises and shamanism among the tribes of the Xingu river region in Brazil.

Ngoma Therapy in an Urban South African Setting.
Sue Schuessler and John M. Janzen. - Lawrence : Department of Anthropology, University of Kansas, 1984. - (29 min.).
Pratiche terapeutiche Ngoma, nel Sud Africa.
The Ngoma therapeutic practises in South Africa.

El Niño Fidencio : Taumaturgo de Espinazo.
Nicolas Echevarria. - Tepic : IMCINE-DC, 1980. - Film reel (80 min.) : b./n. ; 35 mm.
Un film sul culto di Niño Fidencio, prodigioso guaritore popolare, e sulle celebrazioni che a partire dagli inizi del secolo si tengono in suo onore due volte l'anno, in Messico.
A film about the prodigious miracle worker el Niño Fidencio and the twice yearly celebrations which initiated at the beginning of the century and continue up until today.

A Nova Era.
Nilo Sergio, Pereira dos Santos. - Rio de Janeiro : Agedor Meios de Comunicacao e Films Ltda, 1984. - Film reel (80 min.) : color. ; 35 mm.
Miracoli, esorcismi e vare attività medicali tra cui un'operazione chirurgica eseguita da un medium, nel Brasile di oggi.
Miracles, exorcisms and various medicinal activities in modern Brazil, among which a live surgical operation carried out by a medium is featured.

N/um Tchai : The Ceremonial Dance of the !Kung Bushmen.
John Marshall. - Watertown : Documentary Educational Resources, 1957-1958. - Film reel (20 min) : b./n. ; 16 mm.
(San)
Rituali curativi e danze dei Boscimani del Kalahari, quali importanti occasioni sociali.
Curing rituals and dance among the Kalahari Bushmen, which are also important social events.

Nyamakuta = The One Who Receives.
[S. l.] : Chris Sheppard, [19—?] (New York : Filmmakers Library). - Film cassette (28 min.).
Il lavoro della levatrice nella forma tradizionale e moderna in Zimbabwe.
Traditional and modern midwifery in Zimbabwe.

El ojeado = The Evil Eye.
Lauris Mckee. - Ecuador : Archaeological Museum of the Central Bank of Ecuador, 1984 (Lancaster : Department of Anthropology, Franklin and Marshall College). - (18 min.).
(Andean Ethnomedicine : Birth and Childhood Illness in Six Ecuadorian Communities)
Un vecchio è ritenuto responsabile della malattia del malocchio in un bambino, in Ecuador.
An old man is believed to have put the evil eye on a suffering baby, in Ecuador.

The Oracle of Maama Tseembu.
Dirk Dumon, Ren Devish. - Brussel :

Belgische Radio & Televisie Herman Meyssen, 1992 (St.-Stevens-Woluwe : V.A.R.). - Film reel (50 min.) : color. ; 16 mm.
Competenze, rituali e cerimonie d'iniziazione tra gli indovini Yaca, nello Zaire sud-occidentale.
Psychic crafts, rituals and initiation ceremonies among the fortune-tellers of the Yaca people in South-Western Zaire.

Pomo Shaman.
William R. Heick and Gordon Mueller. - [S. l. : s. n.], 1963 (Berkeley : University of California Estension Media Center). - Film reel (20 min.).
Cerimonia curativa sciamanica tra gli indiani Pomo, in California, comprendente le sequenze di un'antica tecnica medica basata sulla forza spirituale presente nella gola dello sciamano, Essie Parrish, grazie alla quale il paziente viene liberato dal male.
The shamanic curing ceremonies of the Pomo Indians of California, including footage of an ancient medical technique based on the spiritual force in the shaman's Essie Parrish's, throat, the patient is liberated from the ill assailing him.

La possessione.
Luigi Di Gianni, Annabella Rossi. - [Italia] : Nexus film, 1971. - Film reel (28 min.) : color. ; 35 mm.
Il culto del Beato Alberto, la trance di Giuseppina Gonnella, leader del culto, il suo rapporto con i fedeli.
The cult of the Blessed Alberto, the trance of Giuseppina Gonnella, leader of the cult and his relationship with the faithful.

La potenza degli spiriti.
Luigi Di Gianni. - [Italia] : Documento Film, 1968. - Film reel (17 min.) : b./n. ; 35 mm.
Forme di possessione diabolica e di esorcismi nell'ambito del cattolicesimo popolare e del pentecostalismo.
Forms of diabolic possession and exorcism in the framework of popular Catholicism and Pentecostalism.

Le Prince Charmant.
Michele Fieloux, Jacques Lombard. - Bondy Cedex : ORSTON Audio-Visuel, 1991. - Film cassette (42 min.) : color. ; Betacam.
La vita di una donna, in Madagascar, posseduta da uno spirito attraverso il quale esercita poteri curativi e influenza le più diverse persone.
The life of a Madagascan woman possessed by a spirit which fills with calming and curative powers.

Psychic Surgey : A Case History of Shamanic Sleight-of Hand.
[S. l.] : Philip Singer and Tom Peterson, 1988 (Oxford : Singer-Sharrette Productions). - (60 min.).
Tecniche curative non ufficiali, in particolare di tipo chirurgico, effettuate nelle Filippine su pazienti provenienti da ogni dove.
Unorthodox healing techniques particularly those of a surgical nature, used on patients from all over the global as practised in the Philippines.

El Pueblo mexicano que camina = A Long Journey to Guadalupe.
Juan Francisco Urrusti. - Mexico : Instituto Nacional Indigenista, 1996. - Film reel (97 min.) : color. and b./n. ; 16 mm.
Un documentario sulla venerazione della Madonna di Guadalupe, in Messico.
A documentary about the cult of the Virgin of Guadalupe in Mexico.

Rastafari Voices.
Elliot Leib and Renee Romano. - [S. l. : s. n.], 1979 (New Haven : Eye in Filmworks). - (58 min.).
Il culto giamaicano rastafari e l'uso rituale della marijuana e della musica.
The Jamaican cult of rastafarianism and the ritual use of marijuana and music.

The Return of Dr. Fritz : Healing by the Spirits in Brazil.
Sidney Greenfield. - [S. l. : s. n., 19—?] (Milwaukee : The Center for Latin America). - (62 min.).
Lo spirito di un medico tedesco morto da tempo continua a operare attraverso un medium in Brasile.
The spirit of a long dead German doctor is still active through a Brazilian medium

Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine.
Gordan Troeller, Marie Claude Deffarge and Francois Partant. - [S. l. : s. n.], 1976 (New York : First Run Icarus Films). - (43 min.).
Il conflitto tra medicina tradizionale e moderna nei paesi in trasformazione del Gabon, Senegal e Kenya.
The conflict between modern and traditional medicine in developing countries, Gabon, Senegal, Kenya.

Rufino el Iluminado.
Andrés Agusti. - Caracas : Andrés Agusti, Lidia Cordova, 1990. - Film reel (23 min.) : color. ; 16 mm.
Toccato dalla grazia di Dio, un guaritore venezuelano cura i malati e gli handicappati.

A Venezuelan healer cures the sick and handicapped thanks to his gift from God.

Salvando flores.
Marcos Daniel. - La Havane : Télévision cubaine - I.C.R.T., 1985. - Film reel (25 min.) : color. ; 16 mm.
Una giovane donna fa il medico nella Sierra Maestra, a Cuba, e insegna la medicina preventiva agli abitanti dei villaggi.
A young woman practises medicine in the Sierra Maestra, in Cuba and teaches preventative methods to the villagers.

San
— A Curing Ceremony.
— N/um Tchai

Saname con tu poder.
Oscar Menéndez. - Mexico : Instituto Nacional Indigenista, 1991. - Film cassette (45 min.) : color. ; Betacam.
Un documentario sui guaritori tradizionali del popolo Mixe, in Messico.
A documentary about traditional healers of the Mixe people in Mexico.

Senhora Aparecida.
Catarina Alves Costa. - Lisboa : SP Filmes, 1994. - Film cassette (55 min.) : color. ; Betacam.
Il conflitto tra pratiche religiose tradizionali e autorità religiose che si apre ogni anno ad Aparecida, nel Portogallo nord occidentale, in occasione della processione nella quale i fedeli simulano il proprio funerale in segno di ringraziamento alla Madonna.
The conflict between traditional and modern religious practises which take place annually at Aparecida, Northwest Portugal, when people offer a simulation of their own burial as a sign of gratitude to the Virgin Mary.

Seven Nights and Seven Days.
Maurice Dores. - [S. l.] : Maurice Dores, [19—?] (New York : Filmmakers Library). - (58 min.).
Attraverso la trance e sacrifici rituali in Senegal viene curata una giovane madre che rifiuta il bambino appena nato.
The cure using trances and sacrifices of a young woman who rejects her baby after giving birth, in Senegal.

Shaman.
Elisabeth Wennberg. - Saltsjöbaden ; Stockholm : Pintura Film ; Svenska Institutet, 1994. - Film reel (55 min.) : color. ; 35 mm.
Nella tundra della penisola di Taymir, in Siberia, canti della mitologia Nganasane rituali sciamanistici accompagnano l'apprendistato di un giovane sciamano nel suo primo viaggio onirico.
In the tundra of the Taymir peninsula, in Siberia, songs from the mythology of Nganasane shamanistic ritual accompany a young apprentice shaman on his first oneiric voyage.

The Shaman and His Apprentice.
Howard Reid. - [Perù : s. n.], 1990 (London : BBC Entreprises). - (50 min.).
Nella foresta pluviale peruviana uno sciamano indio sottopone un apprendista sciamano a prove severe per fargli raggiungere un più alto livello spirituale.
In the Peruvian rain forest an Indian shaman guides an apprentice through severe ordeals to reach a higher spiritual plane.

The Shaman in Eurasia = Eurasia Samanism.
Michály Hoppál, Marcell Jankovics. - Budapest : MTV Hungarian Television, 1988. - (34 min.).
Un film che usa materiale etnografico d'archivio per inserire lo sciamanismo eurasiatico in un contesto storico.
An ethnographic film which uses archive material to put Eurasian shamanism into a historical context.

The Shaman's Landscape. = Le Paysage Chamanique.
Uldis Tirons and Lauri Aaspõllu. - Riga (Latvia) : Maira Mora, 1992. - (55 min.).
A Tuva, nel centro dell'Asia, alcuni giovani si dedicano alla riscoperta delle pratiche magiche dei loro antenati, abbandonate durante il regime sovietico.
In Tuva, Central Asia, several young people search out the magical practises of their forefathers, abandoned during the period of Soviet rule.

A Shamanic Medium of Tugaru.
Yasuhiro Omori. - Osaka : National Museum of Ethnology, 1994. - Film reel (94 min.) : color. ; 16 mm.
Nel nord del Giappone, una donna sciamano, nel corso delle sue pratiche rituali, evoca gli spiriti degli antenati e parla con loro attraverso un medium.
In Northern Japan, the ritual performances of a female shaman who summons the spirits of dead ancestors to occupy and speak through a medium.

Shamanism : Past and Present.
Miháli Hoppál. - Ungheria : [s. n.], 1994. (80 min.)
Attraverso rare immagini d'archivio, il film presenta nella prima parte la storia dello sciamanismo siberiano ; nella seconda parte vengono descritti i diversi aspetti dello sciamanismo eurasiatico contemporaneo.
Using rare archive material the first part of the film details the history of Siberian

shamanism ; in the second part the diverse aspects of contemporary Eurasian shamanism are described.

Shamans of the Blind Country.
Michael Oppitz, Charlotte Bosanquet. - New York : WSK Productions 5, 1980. - Film reel (224 min.) : color. ; 16 mm.
Pratiche di medicina magico-tradizionale nell'isolata società del Nord Magar, nel Nepal centro occidentale.
Traditional shamanism in the closed society of Northern Magar in West Central Nepal.

The Shrine.
Bob Paris and Christiane Badgley. - [S. l. : s. n.], 1990 (Berkeley : University of California Extension Media Center). - Film cassette (46 min.).
Un film dedicato alle credenze popolari e fatti miracolosi che circondano El Santuario, una piccola chiesa in mattoni crudi, nel Nuovo Messico.
Popular beliefs surrounding. El Santuario, a small adobe church in New Mexico.

The Spirit of the Navajos.
Maxine Tsosie, Susie Benally. - USA : Museum of Modern Art. - Film reel (21 min.) : color. ; 16 mm.
Seduta terapeutica Navajo comprendente l'importante cerimonia di composizione di figure di sabbia.
A Navajo healing seance including the preparation of a sand painting, important in the ceremony.

The Spirit Possession of Alejandro Mamani.
Hubert Smith and Norman Miller. - [S. l. : s. n.], 1974 (New York : Filmmakers Library). - Film reel (30 min.).
Un film su un vecchio indiano Aymara, in Bolivia, che con la perdita dell'efficienza fisica e mentale dovuta allo scorrere degli anni ritiene di essere posseduto dallo spirito del male.
A film about an old Aymaran Indian in Bolivia, whose loss of physical and mental powers due to the passing of the years, he attributes to being possessed by an evil spirit.

Spite : An African Prophet-Healer.
[S. l.] : J. P. Colleyn and Catherine De Clippel, [1984] (New York : Filmmakers Library). - (54 min.).
Un film su un profeta-guaritore della Costa d'Avorio che nel corso delle sue cerimonie terapeutiche ricorre indifferentemente alle credenze musulmane, cristiane e tradizionali africane.
A film about the prophet healers of the Ivory Coast who during their therapeutic ceremonies draw on indifferently Moslem, Christian and traditional African beliefs.

Stambali ou la Fête des "autres gens".
Sophie Ferchiou. - La Marsa (Tunisie) : Sophie Ferchiou, 1996. - Film cassette (30 min.) : color.
Il culto di possessione Stambali, attraverso la descrizione della cerimonia che per tre giorni si svolge nel Santuario, in Tunisia.
The Stambali possession cult, as seen through the description of the ceremony which is held for three days, in the Saint's sanctuary, in Tunisia.

Sucking Doctor.
William R. Heick and Gordon Mueller. - [S. l. : s. n.], 1964 (Berkeley : University of California Estension Media Center). - Film reel (45 min.).
Cerimonia terapeutica sciamanica tra gli indiani Pomo in California. (Vedere "Pomo Shaman" che ne è la versione ridotta)
A shamanic curing ceremony among the Pomo Indians of California. (See "Pomo Shaman")

Sud e Magia
— Il cielo e la terra.

Sulla terra del rimorso.
Gianfranco Mingozzi. - [Roma] : Rai - TV2 ; Ciack Studio, 1982 (Sacis). - Film reel (57 min.) : color. ; 16 mm.
Il tarantismo tra i contadini della Puglia negli anni Sessanta. Basato sugli studi di Ernesto de Martino.
Tarantism as practised among the peasants of the Apulia region of Southern Italy in the 1960's. Based on "Terra del rimorso" by Ernesto de Martino.

Les tambours d'avant : Tourou et Bitti.
Jean Rouch. - Meudon (France) : CNRS Audiovisuel, 1971. - Film reel (12 min.) : color. ; 16 mm.
Danza e cerimonia di possessione in Niger.
Possession dance and ceremony in Niger.

Tanjuska ja 7 Perkelettä = Tanjuska e sos Sete Diabos.
Pirjo Honkasalo. - Finlândia : P. Honkasalo ; Baabeli Ky, 1993. - Film reel (80 min.) : color. ; 35 mm.
Il leader di un culto religioso compie dei riti esorcistici per liberare una bambina dal demonio.
The exorcism of a young girl by a religious leader in Estonia.

La taranta.
Gianfranco Mingozzi, Salvatore Quasimodo, Ernesto De Martino. - [Italia] : Pantheon Film, 1961. - Film reel (19 min.) : b./n. ; 35 mm.
Terapia domiciliare di una tarantata ; i rituali collettivi nella cappella dei Santi Pietro e

Paolo il giorno della festa (29 giugno).
Home therapy for curing a tarantata, the collective ritual in the chapel of St. Peter and St. Paul on their feast day (June 29th).

Il taumaturgo della Calabria.
Paola (Italia) : Il Mezzogiorno Nuovo d'Italia, 1977. - 1977. - Film reel : color. ; 35 mm.
Il santuario di San Francesco di Paola, in Calabria, ospita alcune reliquie del santo ; ogni anno vi si recano migliaia di pellegrini grazie e protezione.
The sanctuary of San Francesco at Paola, home of several relics of the saint, is visited every year by thousands of pilgrims asking for miracles.

Tayuban : Dancing the Spirit in Java.
Felicia Hughes-Freeland. - Swansea : Felicia Hughes-Freeland, 1996. - Film cassetta (30 min.) : color. ; U-Matic.
Danze e canti annuali a Giava a ricompensa dell'intervento benefico degli spiriti ; rituali curativi.
Annual ritual dances and songs in Java featuring the repayment of vows to the spirits and healing rites.

Tepu.
Juan Francisco Urrusti. - Mexico : IMCI-NE-DC, 1995. - Film reel (27 min. 5 sec.) : color. ; 16 mm.
Un film su un vecchio sciamano Huiscol, Tepu, e sulle sue visioni ancestrali sulla moderna società messicana nel corso di una visita a Città del Messico.
A film about Tepu an old Huiscol shaman and his ancestral visions about modern Mexican society during a visit to Mexico City.

They Who Know : The Shamans of Tuva.
Dirk Dumon. - Brussel : Belgische Radio & Televie Herman Meyssen, 1993. - Film reel (50 min.) : color. ; 16 mm.
Sciamanismo nello stato indipendente di Tuva, nell'ex Unione Sovietica, nell'Asia Centrale.
Shamanism in Tuva, Central Asian independent State of the ex - USSR.

Three Shamans.
Mark Soosaar. - Pärnu (Estonia) : Weiko Saawa Film, 1993. - (45 min.).
Tra gli indios Secoya dell'Amazzonia, i Khanty della Siberia occidentale e nell'isola di Saaremaa, in Estonia, tre sciamani si adoperano per trasmettere il loro sapere alle generazioni future.
Among the Secoya Indians of Amazonia, the Khanty people of Eastern Siberia and on Saaremaa Island in Estonia, three shamans prepare to pass on their knowledge to future generations.

To Find our Life : the Peyote Hunt of the Huichols of Mexico.
Peter T. Furst. - London : Royal Anthropological Institute, [197-?]. - Film reel (65 min.) : color.
Un documentario sull' evento centrale nella vita religiosa degli indiani Huichol del Messico : il pellegrinaggio guidato dallo sciamano alla ricerca del peyote usato per fini religiosi ; vengono inoltre mostrati alcuni rituali curativi e cerimonie notturne.
A documentary about the key event in the religious and ritual life of the Huichol Indians of Mexico. A Shaman led pilgrimage for the collection of peyote used for religious purposes, including curing rituals and night long ceremonies.

To Serve the Gods.
Karen Kramer. - New York : Karen Kramer, 1982. - Film reel (33 min.) : color. ; 16 mm.
Culti ancestrali nel mondo rurale haitiano.
Ancestral worship among the peasantry of rural Haiti.

To Taste a Hundred Herbs Gods, Ancestors and Medicine in a Chinese Village.
Carma Hinton and Richard Gordon. - [S. l. : s. n.], 1986 (New York : New Day Films).
(Long Bow Film)
Il lavoro di un medico tradizionale tra le famiglie di un villaggio cinese.
A traditional family doctor at work in a Chinese Village.

Traditional Healing on Guyana : The Divine Madness of Kali Mai Functional Therapy.
Philip Singer. - [S. l. : s. n., 19—?] (Rochester : Dept. of Sociology and Anthropology, Oakland University). - (120 min.).
Pratiche terapeutiche tradizionali in Guyana.
Traditional Guyana therapeutic practises.

Tuva : Shamans and Spirits.
Thomas R. Anderson. - Point Reyes (U.S.) : Thomas R. Anderson, 1996. - Film cassette (54 min.45 sec.) : color. ; Hi8.
Cronaca di un convegno internazionale sullo sciamanismo tenutosi a Kyzyl, nello stato di Tuva, in Asia centrale.
Chronicle of an international congress on shamanism held in Kyzil, in the Central Asian state of Tuva.

Umbanda : The Problem Solver.
Jeff Harvey, Peter Fry. - [S. l. : s. n.], 1977 (University Park : Audio Visual Service). - Film reel (52 min.).

(Disappearing World)
Un film girato in Brasile su un culto religioso di origine africana che unifica alcuni rituali cattolici con le credenze sulla possessione e con l'ipnosi.
A religious cult of African origin which unifies Roman Catholic rituals with spirit possession and hypnosis, in Brazil.

Valley of the Old Ones.
[S. l.] : Gene Ayres, [19—?]. - (26 min.).
La straordinaria longevità degli abitanti della piccola valle di Vilcabamba, in Ecuador, fino al 1969 sconosciuta alla scienza medica.
The extraordinary longevity of the inhabitants of a tiny Ecuadorian Valley, unknown to medical science before 1969.

Le Vaudou.
Isaac Isitan. - Montreal : Productions Isca, 1991 (Montreal : Cinema Libre Marc Bisaillon). - Film cassette (46 min.) : color. ; Betacam.
Un documentario sulla storia e sulla pratica del Vudù.
A documentary about the history and application of Voodoo.

Venditori di miracoli. = Miracle sellers.
Federico Bruno. - Roma : Horizon Film, 1995 (Roma : Sacis). - (8 min.) : b./n. ; 35 mm.
Un uomo scolpisce un pezzo di marmo in una stanza scura, mentre delle persone si radunano all'aperto, in un piazzale. Cosa sono venute a vedere? Un miracolo?
A man works in a darkened room on a sculpture of white marble, whilst he does so a crowd of people gather outside. They have come to watch. But what do they expect? A miracle?

Verbicaro : memoria di medicina popolare.
Felice Spingola. - Verbicaro (Cosenza) : Centro Studi Pan, 1986. - Film cassette (26 min.) : color. ; U-Matic.
Gli abitanti di Verbicaro, piccolo paese della Calabria, illustrano le loro conoscenze di erboristeria medica.
The villagers of the small Calabrian settlement of Verbicaro demonstrate their knowledge of herbal medicine.

Viaggio in Lucania.
Luigi Di Gianni. - [Italia] : Nexus film, 1965. - Film reel (17 min.) : b./n. ; 35 mm.
Documentario-inchiesta (con interviste) sulla miseria e la magia.
A documentary inquest (with interviews) into poverty and magic, in Southern Italy.

Vimbuza-Chilopa.
Göttingen : Rupert and Ulrike Poschl ; University Hospital Göttingen, 1990 (Audio Visual Service). - (55 min.).
I rituali curativi del popolo Tumbuka, in Malawi.
The vimbuza-chilopa healing ritual and the ceremonial cures as practised by the Tumbuka people of Malawi.

Vivre avec les dieux : prophètes en leur pays.
Jean-Paul Colleyn. - Bruxelles : Acme ; RTBF ; La SEPT, 1988. - Film reel (55 min.) : color. ; 16 mm.
Un film sui nuovi culti religiosi della Costa d'Avorio che seguono la Bibbia e tollerano stregoneria e feticismo.
film about the new cults in the Ivory Coast which preach the Bible and condone witchcraft and feticism.

Voices of Orchid Island.
Tai-Li Hu. - [Cina] : Institute of Ethonology, Academia Sinica, [19—?]. - Film reel (73 min.) : color 16 mm.
Un film sul popolo Yami, che vuole rimanere isolato nella sua isola non potendo conciliare la medicina e la cultura moderna con le pratiche e le credenze tradizionali.
A film about the Yami people who want to remain isolated on their Island because they can't reconcile modern medicine and culture with their own traditional beliefs and practises.

Voodoo and the Church in Haiti.
[S. l.] : Andrea Leland and Bob Richards, 1989 (Berkeley : University of California Estension Media Center). - (40 min.).
Un film che contraddice la visione sensazionalista che accompagna la religione vudù e mostra come questa sia un complesso sistema di credenze originatosi nell'Africa occidentale e poi diffusosi in particolare ad Haiti.
A film which contradicts the sensationalist ideas attached to the Voodoo religion showing it be a complex system of beliefs slowly developed from West African origins.

Vyavahar : una seduta sciamanica in un villaggio Tamang.
R. Mastromattei, A. De Vincenzo. - [Roma : C.N.R. Consiglio Nazionale delle Ricerche], 1988. - Film cassette (87 min.) : color.
Preparazione sciamanica e rituali nel villaggio Tamang, Nepal.
Shamanistic preparation and rites in the village Tamang, Nepal.

The Ways of Nya are Many.
Marc Augé, Jean Paul Colleyn. - [S. l. : s. n.], 1988 (New York : Filmmakers Library). - Film reel : color. ; 16 mm.
Un film sui culti di possessione tra il

popolo Mynianka, in Mali.
Possession cults among the Minyanka, in Mali.

We Believe in Niño Fidencio.
Jon and Natalie Olson. - Long Beach : Jon and Natalie Olson, [19—?].
Un documentario su un centro di pellegrinaggio in Messico, dove si raccolgono i devoti di El Niño Fidencio, miracoloso guaritore popolare.
A documentary about a pilgrimage centre in Mexico dedicated to a folk healer.

Were Ni! He Is a Madman.
Francis Speed, Raymond Prince. - Nigeria : University of Ibadan, 1962 (Colour Film Services Ltd.). - Film reel (32 min.).
Il trattamento di diversi disturbi mentali tra gli Yoruba, in Nigeria, attraverso l'uso di metodi terapeutici tradizionali basati su erbe medicinali e danze di possessione e attraverso cure di origine cristiana e islamica.
The treatment of the widespread mental disorders among the Yoruba of Nigeria, through traditional therapeutic methods, including herbal medicine and possession dances and cures derived from Christian and Islamic sources.

The Wooden Drum = Pu Drum.
Andrei Antchugov, Nadezhda Okorokova. - Ekaterinburg (Russia) : Nadezhda Okorokova ; Sverdlovsk Film Studio, 1994. - (30 min.).
Nella regione russa del Komi-Perm, il tamburo degli sciamani è usato per eliminare gli influssi maligni e per curare numerose malattie, tra cui l'alcolismo.
In the Komi-Perm region of Russia the shamans drum is used to drive out evil influences and cure numerous ailments, including alcoholism.

Xingu : le corps et les Esprits
Marie Corrêa. - Paris : Les Films du Village, 1996. - Film cassette (52 min) : color. ; Betacam.
Un film sull'incontro tra medici europei ortodossi e sciamani xingu dell'Amazzonia.
An Amazonian encounter between white orthodox doctors and Xingu medicine men.

Yanomamo
— Children's Magical Death.
— Young Shaman.
— Children's Magical Death

Yanomamo Mithology
— Magical Death.

Yenendi de Ganghel.
Jean Rouch. - Meudon (France) : CNRS Audiovisuel, 1968. - Film reel (36 min.) : color.
Dopo che una capanna è stata abbattuta da un fulmine alcuni pescatori Ganghel, in Niger, tengono una cerimonia purificativa perché "il cielo mandi acqua e non fuoco".
A purification ceremony to obtain water not fire from heaven after a hut has been struck by lightening. in Ganghel Niger.

Young Shaman.
Timothy Asch, Napoleon Chagnon. - Watertown : Documentary Educational Resources, [19—?]. - Film reel (10 min.). (Yanomamo)
Un giovane sciamano inesperto, dopo aver assunto delle droghe, si ammala e perde l'autocontrollo ; il film mostra i diversi livelli di competenza sciamanica : del primo apprendistato, della completa formazione e del maestro.
A young inexperienced Shaman becomes sick and loses his self-control after using drugs. This film depicts shaman at three levels of competence : beginners, fully initiated and masters.

Zar.
Ali Abdel Gayoum. - Paris : Audecam et State Corporation, 1982. - Film reel (25 min.) ; color. ; 16 mm.
Una donna posseduta dal demonio è esorcizzata mediante una cerimonia di trance.
A possessed woman is exorcised by use of a trance ceremony.

Zikir.
Schamil Dshararov. - Bischkek (Kyrgyzstan) : Khan Tengry Tele-Kino Company, 1993. - Film reel (45 min.) : color. ; 35 mm.
Un documentario sui guaritori e sciamani nella regione di Talas, nel Kyrgyzstan, che curano malati ormai senza speranza attraverso un rituale di auto purificazione denominato zikir.
A documentary about healers and shamans in the Talas region of Kyrgyzstan, who cure the hopelessly ill using a religious self-cleaning ritual called zikir.

Ziniuonè : A Witch.
Henrikus Sablevicius. - Vilnius : Lietuvos Kino Studija, 1975. - Film reel (10 min.) : color. ; 35 mm.
La vita di una biologa lituana esperta in medicina popolare e fitoterapia.
The life of a woman biologist, an expert in folk and herbal medicine, in Lithuania.

AASPÕLLU, L.
The Shaman's Landscape
AGUSTI, A.
Rufino el iluminado
ALEXE, D.
I Am a Sufi, I Am a Muslem
ALVES COSTA, C.
Senhora Aparecida
ANDERSON, T. R.
Tuva
ANTCHUGOV, A.
The Wooden Drum
ARAUJO, J.
Hail Umbanda
ASCH, P.
Jero Tapakan
The Medium Is the Masseuse
ASCH, T.
Children's Magical Death
Jero Tapakan
Magical Death
The Medium Is the Masseuse
Young Shaman
AUGE', M.
The Ways of Nya Are Many

BADGLEY, C.
The Shrine
BALOGUN, O.
The Magic of Nigeria
BAUER, W.
In Sivas wachsen die Dichter
BEALCOVSCHI, S.
Leusteanul
BENALLY, S.
The Spirit of the Navajos
BERGER, L.
Jinèbana
BIERI, A.
Deva and Cinta
BLASCO, L.
Alberto
BOGGIO MERLO, A.
Natuzza Evolo
BOSANQUET, C.
Shamans of the Blind Country
BOUSSAT, M.
Hommage a Pierre "Fatumbi" Verger di Bahia
BROCK, N.
Dance Therapy
BRUNO, E.
House of Spirit
BRUNO, F.
Venditori di miracoli
BUDRALA, D.
Leusteanul
BURNIER, M.
Blandine et Marie

CANESTRINI, D.
"A New World"
CARERI, P.
La foresta degli sciamani
CHAGNON, N.
Children's Magical Death
Magical Death
Young Shaman
CHAVIRA, J. A.
Los que curan
COLLEYN, J.-P.
Vivre avec les dieux
The Ways of Nya Are many
COMAROFF, J.
Heal the Whole Man
CONNOR, L.
Jero Tapakan
The Medium Is the Masseuse
CORRÊA, M.
Xingu
COWAN, R.
Eduardo the Healer
CURTIS, E. S.
In the Land of Head Hunters

DE MARTINO, E.
La taranta
DE VINCENZO, R.
Vyavahar
DEFFARGE, M. C.
Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine
DEREN, M.
Divine Horsemen
DEVISH, R.
The Oracle of Maama Tseembu
DI GIANNI, L.
L'attaccatura
Il culto delle pietre
Magia Lucana
Il male di S. Donato
Nascita di un culto
La possessione
La potenza degli spiriti
Viaggio in Lucania
DODDS, J. S.
Bono Medicines
DSHARAROV, S.
Zikir
DUMAS, A.
L'herbe de Saint-Sabin
DUMON, D.
I Am a Sufi, I Am a Muslem
The Oracle of Maama Tseembu
They Who Know

ECHEVARRIA, N.
El Niño Fidencio
EPELBOIN, A.
Le bébé malade et le chevrotain aquatique
De la pierre au bras
La fumigation de Boyangi
ERNAZAROVA, R.
Bear and Shaman
Culture of Siberian Peoples

FEHRER, R.
Healers of Aro
FERCHIOU, S.
Stambali ou la Fête des "autres gens"

FERRARA, G.
Il ballo delle vedove
I Maciari
FIELOUX, M.
Le Prince Charmant
FLAMMER, I.
Histoire d'un sort
In Africa for a Spell
FRY, P.
Umbanda
FURST, P. T.
To Find our Life

GARLINSKI, M.
Deva and Cinta
GAULIER, F.
Le bébé malade et le chevrotain aquatique
La fumigation de Boyangi
GAYOUM, A. A.
Zar
GEDDES, C.
Doctor, Lawyer, Indian Chief
GLEASON, J.
The King Does Not Lie
GORDON, R.
To Taste a Hundred Herbs
GREENFIELD, S.
The Return of Dr. Fritz
GUERRERO, K.
Diki nima

HALLER, F. H.
Il fabbro Domenico Zampiero 'brucia' la sciatica
Federschmuckfest bei den 'Yeba-Masá' in Colombia
HARVEY, J.
Umbanda
HEICK, W. R.
Pomo Shaman
Sucking Doctor
HINTON, C.
To Taste a Hundred Herbs
HITCHCOCK, J. T.
Himalayan Shaman of Northern Nepal
Himalayan Shaman of Southern Nepal
HITCHCOCK, P.
Himalayan Shaman of Northern Nepal
Himalayan Shaman of Southern Nepal
HOLM, B.
In the Land of Head Hunters
HONKASALO, P.
Tanjuska ja 7 Perkelettä
HOPPÁL, M.
The Land of the Shaman
The Shaman in Eurasia
Shamanism
HU, T.-L.
Voices of Orchid Island
HUGHES-FREELAND, F.
Tayuban

ISITAN, I.
Le Vaudou
JANZEN, J. M.
Ngoma Therapy in an Urban South African Setting
JELL-BAHLSEN, S.
Eze Nwata
Mammy Water
JELL, G.
Eze Nwata

KELLER, B.
Jinèbana
KELLER, W.
Alle Götter essen
KENDALL, L.
An Initiation "Kut" for a Korean Shaman
KOHON, R.
Lord of the Dance, Destroyer of Illusion
KRAMER, K.
The Leaves Speak
Legacy of the Spirits
To Serve the Gods
KREMSER, M.
Alle Götter essen
KURAS, E.
House of Spirit

LEE, D. S.
An Initiation "Kut" for a Korean Shaman
LEIB, E.
Rastafari Voices
LI, D.
The Barefoot Doctors of Rural China
LIGABUE, G.
La foresta degli sciamani
LOMBARD, J.
Le Prince Charmant
LOMBARDI SATRIANI, L.M.
Natuzza Evolo

MANAFI, S.
Alle Götter essen
In Sivas wachsen die Dichter
MANZONI, S.
La foresta degli sciamani
MARCOS, D.
Salvando flores
MARSHALL, J.
A Curing Ceremony
N/um Tchai
MASTROMATTEI, R.
Ama-Bombo
Vyavahar
MAYBURY-LEWIS, D.
Inventing Reality
MCKEE, L.
Diagnosticos
Embarazo, parto y puerperio
El Espanto
Evil Wind, Evil Air
El ojeado
MENSA, M.
The King Does Not Lie
MENÉNDEZ, O.
Saname con tu poder
MERCADO, M.

Emptiness el Vacio
MEREGHETTI, E.
The King Does Not Lie
MILLER, N.
The Spirit Possession of Alejandro Mamani
MINGOZZI, G.
Il cielo e la terra
Sulla terra del rimorso
La taranta
MITCHELL, W.
Magical Curing
MOLENAAR, H.
Alter ego
MONESMA MOLINER, E.
El Agua de Culebra
Historias de brujeria
MUELLER, G.
Pomo Shaman
Sucking Doctor
MULVIHILL, R.
Arusi ya Mariamu
MUNRO, N. G.
Ainu

NÁDORFI, L.
The Land of the Shaman
NEUNSCHWANDER, J.
Les Guérisseurs des Alpes
NICOLETTI, M.
Ama-Bombo
NG'OGE, N.
Arusi ya Mariamu
NILO, S.
A nova era

OHL, D. D.
Bono Medicines
OKADA, K.
Ainu
OKOROKOVA, N.
The Wooden Drum
OLSON, J.
We Believe in Niño Fidencia
OLSON, N.
We Believe in Niño Fidencia
OMORI, Y.
A Shamanic Medium of Tugaru
OPPITZ, M.
Shamans of the Blind Country

PADOVÁN, J. E.
Ipaí
PAOLI, P.
Un Hougan a Paris
PARIS, B.
The Shrine
PARTANT, F.
Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine
PATWARDHAN, A.
Father, son and Holy War
PAYRASTRE, G.
Brujo
POST, L.
Doctora
PRINCE, R.
Were Ni! He Is a Madman
PÖCH, R.
Buschmänner der Kalahari

QUASIMODO, S.
La taranta
QUIMBY, G. I.
In the Land of Head Hunters
QUIQUEMELLE, M.-C.
La Danse des Dieux

REID, H.
The Shaman and His Apprentice
RHOADS, L.
Eduardo the Healer
RICHEPORT, M.
Macumba, Trance and Spirit Healing
ROBINSON, P.
Heal the Whole Man
ROLLIER, F.
Murugmalla
ROMANO, R.
Rastafari Voices
ROSOW, E.
Doctora
ROSSI, A.
La possessione
ROUCH, J.
Horendi
Initiation à la danse des possédés
Mammy Water
Les maîtres fous
Medicines et medecins
Les tambours d'avant
Yenendi de Ganghel

SABLEVICIUS, H.
Ziniuonè
SANNA, P.
Sa Maja
SANTOS, P., dos
A nova era
SCHLECHT, P.
Nafoun
SCHUESSLER, S.
Ngoma Therapy in an Urban South African Setting
SCHÜTTLER, K.
Alien Spirits Are Dangerous
SEAMAN, G.
Curing Seance
SHARON, D.
Eduardo the Healer
SHINKICHI, N.
Horse Shape Display on the Water
SIMONS, R. C.
Latah
SINGER, P.
Divine Madness
Traditional Healing on Guyana
SIPING, L.
Il massaggio cinese
SMITH, H.

The Spirit Possession of Alejandro Mamani
SOLOMONS, N.
Doctors of Two Worlds
SOOSAAR, M.
Three Shamans
SPEED, F.
Were Ni! He Is a Madman
SPINGOLA, F.
Verbicaro
STEPHANIDES, S.
Hail Mother Kali
STRECKER, I.
The Father of the Goats
SUCHON, S.
Akupunktura

TIRONS, U.
The Shaman's Landscape
TROELLER, G.
Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine
TROTTER, R. T.
Los que curan
TSOSIE, M.
The Spirit of the Navajos

URRUSTI, J. F.
Brujos y curanderos
Encuentros de medicina maya
Mara'acame
El Pueblo mexicano que camina
Tepu

VACHANI, N.
Diamonds in a Vegetal Market
Eyes of Stone
VIALLON, C.
Brujo

WALLACE, T. J.
Bono Medicines
WENNBERG, E.
Shaman
WIJK, J., van
Alter ego

YERNAZAROVA, R.
Healing by Joy

ZCEREVA, R.
Healing by Joy
ZENGTIAN, S.
The Last Shaman
ZINOVIEVA, L. S.
Joratem tovilo
Juso

ABRUZZO
Il culto delle pietre
AFRICA
Buschmänner der Kalahari
In Africa for a Spell
N/um Tchai
Ngoma Therapy in an Urban South African Setting
ALTO ADIGE
Il fabbro Domenico Zampiero 'brucia' la sciatica
AMAZZONIA
Federschmuckfest bei den 'Yeba-Masá' in Colombia
La foresta degli sciamani
"A New World"
Three Shamans
Xingu
ARGENTINA
Emptiness el Vacio
Ipaí
AUSTRALIA
Inventing Reality

BASILICATA
Magia Lucana
Viaggio in Lucania
BOLIVIA
Doctora
Doctors of Two Worlds
The Spirit Possession of Alejandro Mamani
BOTSWANA
Buschmänner der Kalahari
N/um Tchai
BRASILE
Hail Umbanda
Hommage a Pierre "Fatumbi" Verger di Bahia
"A New World"
Macumba, Trance and Spirit Healing
A nova era
The Return of Dr. Fritz
Umbanda

CALABRIA
I Maciari
Natuzza Evolo
Il taumaturgo della Calabria
Verbicaro
CALIFORNIA
Pomo Shaman
Sucking Doctor
CAMBOGIA
House of Spirit
CAMERUM
Histoire d'un sort
CAMPANIA
Alberto
L'attaccatura
I Maciari
Nascita di un culto
La possessione
La potenza degli spiriti
CANADA
Doctors All
In the Land of Head Hunters
Inventing Reality
Le Vaudou
CILE
La foresta degli sciamani
CINA
The Barefoot Doctors of Rural China
La Danse des Dieux
The Last Shaman
Lord of the Dance
Il massaggio cinese
To Taste a Hundred Herbs
COLOMBIA
Federschmuckfest bei den 'Yeba-Masá' in Colombia
COSTA D'AVORIO
Nafoun
Spite
Vivre avec les dieux
CUBA
Salvando flores

ECUADOR
Diagnosticos
Embarazo, parto y puerperio
El Espanto
Evil Wind, Evil Air
La foresta degli sciamani
El ojeado
Valley of the Old Ones
ESTONIA
Tanjuska ja 7 Perkelettä
Three Shamans
ETIOPIA
The Father of the Goats
EURASIA
The Shaman in Eurasia

FILIPPINE
Psychic Surgey
FRANCIA
Blandine et Marie
L'Herbe de Saint-Sabin
Un Hougan a Paris

GABON
Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine
GHANA
Bono Medicines
Hail Mother Kali
Mammy Water
Les maîtres fous
GIAMAICA
Rastafari Voices
GIAPPONE
Ainu
Horse Shape Display on the Water
A Shamanic Medium of Tugaru
GUATEMALA
Brujo
GUYANA
Divine Madness
Hail Mother Kali
GUINEA-BISSAU
Alter ego

GUIZHOU
La Danse des Dieux

HAITI
Alle Götter essen
Divine Horsemen
The Leaves Speak
To Serve the Gods
Le Vaudou
Voodoo and the Church in Haiti
HAWAII
An Initiation "Kut" for a Korean Shaman

ILLINOIS
Between Two Worlds
INDIA
Diamonds in a Vegetal Market
Eyes of Stone
Father, son and Holy War
I Am a Sufi, I Am a Muslem
Murugmalla
INDONESIA
Helping the People to Help Themselves
Jero Tapakan
The Medium Is the Masseuse
Tayuban
ITALIA
Alberto
L'attaccatura
Il ballo delle vedove
Il cielo e la terra
Il culto delle pietre
Il fabbro Domenico Zampiero 'brucia' la sciatica
I Maciari
Magia Lucana
Sa Maja
Il male di S. Donato
Nascita di un culto
Natuzza Evolo
La possessione
La potenza degli spiriti
Sulla terra del rimorso
La taranta
Verbicaro
Viaggio in Lucania

KALAHARI
Buschmänner der Kalahari
N/um Tchai
KENYA
Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine
KIRGHIZISTAN
Zikir

LAOS
Between Two Worlds
LITUANIA
Ziniuonè
LUCANIA
I Maciari

MACEDONIA
I Am a Sufi, I Am a Muslem
MADAGASCAR
Le Prince Charmant
MALAWI
Vimbuza-Chilopa
MALAYSIA
Latah
MALI
Jinèbana
The Ways of Nya are Many
MARSICA
Il culto delle pietre
MESSICO
Brujo
Brujos y curanderos
Diki nima
Encuentros de medicina maya
Inventing Reality
Los que curan
Mara'acame
El Niño Fidencio
El Pueblo mexicano que camina
Saname con tu poder
Tepu
To Find our Life
We Believe in Niño Fidencia
MICRONESIA
Lamotrek

NEPAL
Ama-Bombo
Deva and Cinta
Himalayan Shaman of Northern Nepal
Himalayan Shaman of Southern Nepal
Shamans of the Blind Country
Vyavahar
NIGER
Horendi
Initiation à la danse des possédés
Medicines et medecins
Les tambours d'avant
Yenendi de Ganghel
NIGERIA
Eze Nwata
Healers of Aro
The Magic of Nigeria
Mammy Water
Were Ni! He Is a Madman
NUOVO MESSICO
The Shrine

PAKISTAN
I Am a Sufi, I Am a Muslem
PAPUA NUOVA GUINEA
Magical Curing
PERÙ
Eduardo the Healer
The Shaman and His Apprentice
POLONIA
Akupunktura
PORTOGALLO
Senhora Aparecida
PORTORICO
The King Does Not Lie
PUGLIA
L'attaccatura

Il male di S. Donato
Sulla terra del rimorso
La taranta

QUINTANA ROO
Encuentros de medicina maya

REPUBBLICA CENTRAFRICANA
Le bébé malade et le chevrotain aquatique
La fumigation de Boyangi
REPUBBLICA SUDRAFRICANA
Heal the Whole Man
ROMANIA
Leusteanul
RUSSIA
Bear and Shaman
Culture of Siberian Peoples
Healing by Joy
Joratem tovilo
Juso
The Land of the Shaman
Shaman
Shamanism
The Shaman's Landscape
Tanjuska ja 7 Perkelettä
The Wooden Drum

SALENTO
Il male di S. Donato
SARDEGNA
Il ballo delle vedove
Sa Maja
SENEGAL
De la pierre au bras
Rich Man's Medicine, Poor Man's Medicine
Seven Nights and Seven Days
SIBERIA
Culture of Siberian Peoples
Healing by Joy
The Land of the Shaman
Shaman
Shamanism
The Shaman's Landscape
Tuva
SPAGNA
El Agua de Culebra
Historias de brujeria
STATI UNITI D'AMERICA
Between Two Worlds
Doctor, Lawyer, Indian Chief
Doctors All
An Initiation "Kut" for a Korean Shaman
Legacy of the Spirits
Los que curan
Macumba, Trance and Spirit Healing
The Shrine
The Spirit of the Navajos
Three Shamans
SUDAN
Zar
SURINAME
Doctors All
SVIZZERA
Les Guérisseurs des Alpes

TAIWAN
Curing Seance
Voices of Orchid Island
TANZANIA
Arusi ya Mariamu
TEXAS
Los que curan
THAILANDIA
Alien Spirits Are Dangerous
TRANSILVANIA
Lesteaunul
TUNISIA
Stambali ou la Fête des "autres gens"
TURCHIA
In Sivas Wachsen die Dichter
TUVA
The Shaman's Landscape
They Who Know
Tuva

VENEZUELA
Children's Magical Death
Magical Death
Rufino el iluminado
Young Shaman

YUCATAN
Encuentros de medicina maya

ZAIRE
The Oracle of Maama Tseembu
ZIMBABWE
Nyamakuta

Acme, 25, avenue d'Orbaix, 1180 Bruxelles, Belgique (Tel.: 2 - 375 29 22).

Agedor Meios de Comunicaçao e Films Ltda, ave. Rio Beamco 277 GR 705, Rio de Janeiro (Tel.: 220 34 98).

American Friends Service Committee, 15 Rutherford Place, New York, NY 10003 (Tel.: 212 - 589 0968).

Anand Patwardhan, 27 Lokmanya Tilak, Colony Marg 2, Dadar, Bombay 400014, India (Tel.: 91 -22 4143782; Fax: 91 - 22 4142946).

Andrés Agusti, Lidia Cordova, Apdo. Postal 51443, ZP 1050 Caracas, Vénézuela (Tel.: 58 - 2 28 46 158; Fax: 58 - 2 28 35 937).

Ateliers Varan, 6 Impasse Mont Louis - 75011 Paris; France (Tel.: 43 56 64 04 Fax: 43 56 29 02).

Atria, 16 Boulevard Jules Ferry, 75011 Paris, France.

Audecam et State Corporation, 100 rue de l'Université 75007 Paris (Tel.: 33 - 1 555 56 38).

Audio Visual Service, Pennsylvania State University, Special Services Building, 1127 Fox Hill Road, University Park, PA 16803-1824 (Tel.: 800 - 826 0132; 865 6314).

Baabeli Ky, 24 a 5-6, 00500 Helsinki, Finlândia.

BBC Entreprises, Sales Department, Woodland, Wood Lane, London W12 OOT U. K. (Tel.: 441 - 743 4525)

Belgische Radio & Televisie Herman Meyssen, A. Reyerslaan 52, B - 1043 Brussel (Tel.: 32 2 - 741 31 11; Fax: 32 2 - 734 93 51).

Benoit Keller, 75, rue de Ménilmontant 75020 Paris. (Tel.: 40 33 95 38).

Beyond Distribution, 53-55 Brisbane Street, Surry Hills, NSW Australia.

Cambridge Documentary Films, Inc., P.O. Box 385, Cambridge, MA 02139 (Tel.: 617 - 354 3677).

Canyon Cinema Cooperative, 2325 Third Street, Suite 338, San Francisco, CA 94107.

Carac Film SA, Zinggstrasse 16 Postfach CH 3000 Bern 23. (Tel.: 41 31371 1042, Fax: 41 34372 0074).

The Center for Latin America, University of Wisconsin-Milwaukee, P.O. Box 413, Milwaukee, WI 53201 (Tel. 414 - 229 4401).

Centro Studi e Ricerche Ligabue, Piazzale Roma 499, 30125 Roma.

Chigfield Ltd., 157 Purves Road, London NW10, England.

China Central Television, 11 Fuxing Road, BEIJING 100859 China (Tel.: 86108506837; Fax: 86128512010).

Cinéma Libre Marc Bisaillon, 4067 boul. St. Laurent # 403 Montréal, Québec Canada H2W 1Y7. (Tel.: 514 849 7888, Fax: 514 849 1231).

CNRS Audiovisuel, 1 Place Aristide Briand, 92195 MEUDON Cedex. (Tel.: 45 07 56 85; Fax: 45 07 58 60).

Colour Film Services Ltd., P.O. Box 4BE, 22 Portman Close, Baker St., London WIH OEP, England.

Department of Anthropology, Franklin and Marshall College, Audio Visual Service, Pennsylvania State University, Special Services Building, 1127 Fox Hill Road, University Park, PA 16803-1824 (Tel.: 800 - 8260132; 814 - 8656314).

Department of Anthropology, University of Kansas, Lawrence, Ks 66045 (Tel.: 913 - 864-4103).

Documentary Educational Resources, 101 Morse St., Watertown, MA 02172 (Tel.: 617 - 926 0491).

Dokumentar-Film AG, Sudwestfunk, Fs-Wissenschaft, 76522 Baden-Baden, Germany (Tel.: 07221 - 92 32 88; Fax: 07221 - 92 2048).

Dreamtime Production, Via Andrea Ponti 8-10, 20143 Milano (Tel.: 39 - 2 89127134; Fax: 39 - 2 89127109)

L'Esplanade St. Etienne-Video, BP 237 42013 St. Etienne Cedex 2 France. (Tel.: 33 77 47 83 47; Fax: 33 77 47 83 69).

Ethnos, via S. Felice 134, 40122 Bologna, Italia (Tel.: 51 - 222109; Fax: 51 - 222109).

Eye in Filmworks, 173 1/2 Tujunga Ave., North Hollywood, CA 91605 (Tel.: 213 - 985 3921).

Far Eastern Audio Visuals, 1010 West 23rd St., Austin, TX 78705 (Tel.: 512 - 255 2124).

Felicia Hughes-Freeland, Dept. of Sociology and Anthropology University of Wales Swansea, Singleton Park, Swansea SAZ 8PP, U.K. (Tel.: 017092 295 309; Fax: 01792 295 750).

Filmmakers Library, 124 East 40th Street, New York, NY 10014 (Tel.: 212 - 808 4980; Fax: 212 - 808 4983).

Les Films du Village, 24126 rue des Prairies 75020 Paris France. (Tel.: 1 44 62 88 77; Fax: 1 44 62 72 42).

Films Incorporated, 5547 N. Ravenswood Avenue, Chicago, Illinois (Tel.: 800 - 323 4222; Fax: 312 - 878 0416).

Filmsixteen, c-53 Mayfair gardens, New Delhi 110016, Inde (Tel.: 91 - 11 661 377; Fax: 91 - 11 332 5993).

First Run Features, 152 Waverly Place, New York, NY 10014 (Tel.: 212 - 673 6881).

First Run Icarus Films, 153 Waverly Place, New York, NY 10014 (Tel.: 212 - 727 1711; Fax: 212 - 989 7649.

Franca Pelster Films, Breiten 33, 3232 Ins, Svizzera (Tel.: 32 - 83 30 33).

Horizon Film, via di Villa Patrizi, 12 - 00161 Roma (Tel. 39 - 6 4402097; Fax: 39 - 6 44244934).

Images Bernard Branque, La Nartière, 664 Chemin du Rollier, 83210 La Farlede, France (Tel./Fax: 33 - 94334466).

Imbarco per Citera, via Amerigo Vespucci 24, 00153 Roma (Tel.: 39 - 6 5755276; Fax: 39 - 6 5755242).

IMCINE-DC, Ave. Div. del Norte # 2462 Col. Portales, Mexico, D.F. CP 03300 Mexico (Tel.: 525 - 866 7614; Fax: 525 - 688 7611).

Indiana University, Audio-Visual Center, Bloomington Indiana, 47405-5901 (Tel.: 812 - 855 2103).

Institut fur Ethnologie, Universitat Postfach 3980, D - 6500 Mainz, West Germany (Tel.: 06131 - 392798).

Instituto Nacional Indigenista, Ave. revolucion # 1279, Col. Tlacopac, Del. A. Obregon C.P. 01040 Mexico. (Tel.: 525 - 593 28 75; Fax: 525 - 651 73 42).

International Film Bureau, 332 South Michigan Avenue, Chicago, IL 60604-4382 (Tel.: 312 - 427 4545).

IWF-Göttingen, Nonnenstieg 72, Göttingen (D).

Jane Balfour Films Ltd., 35 Fortess Rd, London NWS, U. K. (Tel.: 44 - 171 267 5392; Fax: 44 - 171 267 4241).

Jon and Natalie Olson, P.O. Box 14914, Long Beach, CA 90814.

Karen Kramer, 22 Leroy St. NYC. NY 10014 USA. (Tel.: 212 691-340).

Khan Tengry Tele-Kino Company, Uliza Toktogu S, 16, 720001 Bischkek, Kirgyzstan (Tel.: 3312 - 216385).

Lietuvos Kino Studija, Nemencinès Pl. 4, Vilnius, Lithuania (Tel.: 370 - 2 763444)

Luciano Blasco, Via dei Durantini 257/IV Roma (Tel.: 06 4180284).

Maira Mora, A. K. 15, RIGA LV1011 Latvia.

Maison des Sciences de l'Homme, Bureau 115, 54 Bd Raspail, 75006 Paris, France (Tel.: 33 - 45 38 49 (poste 211).

Mosaic Films, 17962 Valley Vista Blvd., Encino, CA 91316 (Tel.: 818 - 881 8725).

MTV Hungarian Television, Szabadság tér 17, 1810 Budapest (Tel.: 36 - 1 132 49 41; Fax: 36 - 1 153 45 68).

Le Musée Astra, Piata Mica Nr. 11 Sibiu Romania. (Tel.: 40 69 213 442; Fax: 40 69 218 060).

National Film Board of Canada, 16 th Floor, 1251 Ave. of the Americas, New York, NY 10020 (Tel.: 212 - 586 5131).

National Museum of Ethnology, Senri Expo., Park, Suita-City, Osaka Japan (Tel.: 81 6 876 2151; Fax.: 81 6 878 7503)

New Day Films, 121 west 27th Street, Suite 902, New York, NY 10001 (Tel.: 212 - 645 8210; Fax: 212 - 645 8652).

Obsession, 47 rue de Bercy, 75582 Paris Cedex 12 (Tel.: 40046469).

ORSTOM Audio-Visuel, 32 av H. VARAGNAT, 93143 BONDY CEDEX, FRANCE. (Tel.: 1 48025630; Fax: 1 48025652).

PBS Video,
1320 Braddock Place, Alexandria, VA 22314-1698 (Tel.: 800 - 328 7271).

Philip Singer, Dept. of Sociology and Anthropology, Oakland University, Rochester, MI 48063.

Pintura Film, Trappstigen 25 S-13337 SALTSJÖBADEN Sweden (Tel./Fax: 468 - 7489732).

Punta de flecha productions, Rondeau 548 9° A, 5000 Cordoba, Argentina (Tel.: 54 - 51217810; Fax: 54 - 51217810).

Pyrene P.V.S.L, S. López Novoa n° 4 3° A, 22005 UESCA España (Tel.: 74 225782; Fax: 74 22 5782).

Raissa Ernazarova, Stepnaya 45 - 80, Novosibirsk 630079, Russia (Tel.: 73832 - 220669; Fax: 72832 - 355237).

Royal Anthropological Institute, 56 Queen Anne Street, London WIM 9LA (Tel.: 01 - 486 6832).

S. C. A. Soc. Anon., Avda. Uruguay 1200, 4400 Salta, Argentina (Tel.: 87 - 395555; Fax: 87 - 392313).

S-R Olenev V. J., Russia, Mari El, 424000, Josmkar - Ola, Ul. Mascinostroiteley - 7ª (Tel.: 8362 - 12 40 68; Fax: 8362 - 119461).

Sacis, Via Teulada 66, 00195 - Roma. (Tel.: 39 - 6 374981; Fax: 39 - 6 3723492).

Serious Business Co., 11 Mandana Blvd., Oakland, CA 94610.

Siegel Productions, P.O. Box 6123, Evanston, IL 60202 (Tel. 312 - 528 6563; 334 2753).

Singer-Sharrette Productions, 336 Main Street, P.O. Box 68, Rochester, MI 48063 (Tel.: 313 - 731 5199).

Sophie Ferchiou, 23 Av° Farhat Hachète, Gammart superieur, 2070 La Marsa, Tunisia (Tel.: 216 - 1 746522; Fax: 216 - 1 744096).

SP. Filmes, Rua Das Pracas, 60 - 1° (Tel.: 396 4222; Fax: 397 1352).

Svenska Institutet, Box 7434 S - 10391 Stockholm, Sweden (Tel.: 468 - 7892000; Fax: 468 - 207248).

Sverdlovsk Film Studio, Lenin 50, 620075 Ekaterinburg, Russia.

Südwestfunk Media Gmbh, 76522 Baden-Baden, Germany (Tel.: 07221 - 924411; Fax:07221 - 924420).

Thomas R. Anderson, P. O. Box 1119, Point Reyes, CA 94956, USA (Tel.: 510 649 1485; Fax: 510 649 9719).

Tokyo Cinema Inc., 103, 25 - 7 Haraikata-Machi, TOKYO 162 Japan.

Top films, 12 rue de l'Etoile, 75017 PARIS France.

University of California Estension Media Center, 2000 Center Street, Fourth Floor, Berkeley, CA 94704 (Tel.: 510 - 642 0460).

University of Hawaii Press, 2840 Kolowalu St., HONOLULU HI 96822 USA (Tel.: 808 - 956 8697; Fax: 808 - 988 6052).

V.A.R., Tollaan 107 bus 3, B - 1932 St.-Stevens-Woluwe (Tel.: 32 2 - 716 34 11; Fax: 32 2 - 725 39 77).

Visuelle anthropologie, Freiheitsstr 192, I - 39012 Meran (Tel./Fax: 473 - 447431).

Völkerkundemuseum der Universität Zürich, Pelikanstrasse 40 CH - 8001 Zürich. (Tel.: 41 1 634 9011; Fax: 41 1 634 9050).

Weiko Saawa Film, Nikolai 15-4, PÄRNU Estonia (Tel.: 372 44 43 869).

White Pine Fims, Box 75, Lone Rock, IA 50559.

WSK Productions, 5 Carmine Street, New York, NY 10014 (Tel.: 212 - 989 26 26)

Wytwórnia Filmów Oswiatowych, Educational Film Studio, ul. Kilinskiego 210, 93-106 Lodz, Poland (Tel. 42 - 84 09 45; Fax: 42 - 81 96 48)

Xing Wai, DA JIE 25, Beijing. China. (Tel.: 0086 - 10 2011973).

ZDF, SDF Postfach 4040, 6500 Mainz, Allemagne (Tel.: 49 - 6131 702 482/474; Fax: 49 - 6131 702 452).

Österreichisches Bundesinstitut, für den Wissenschaftlichen Film, Schönbrunner Straße 56, A - 1050 Wien (Tel.: 431 - 544 45 05; Fax: 431 - 5452005)

Indice Generale

Michele A. Ciusa

7 Introduzione
9 *Introduction*

Tullio Seppilli

11 Una Premessa Introduttiva alla Tematica della Rassegna
16 *An Introductory Preface to the Theme of the Festival*

Marc Augé

21 Il Corpo e i Sensi
22 *The Body and the Senses*

Françoise Loux

23 Dalle Medicine Tradizionali alle Cure: un Lavoro di Memoria
28 *From Traditional Medicine to the Cure: a Work of Memory*

Giulio Angioni

32 Magia e Follia: Ernesto De Martino e l'Antropoanalisi
36 *Magic and Madness: Ernesto de Martino and the Anthropoanalysis*

Gilbert Lewis

40 Film di Guarigione, la Questione della Magia
42 *Films of Healing, the Question of Magic*

Tullio Seppilli

44 Sud e Magia
48 *The South and Magic*

Clara Gallini

52 Il Documentario Etnografico "Demartiniano"
69 *The "Demartinian" Ethnographic Documentary*

Paolo Piquereddu (a cura di/*edited by*)

83 I documentari/*Documentary Films*
113 Film fuori concorso/*Out of competition*

Paolo Piquereddu

123 Una breve filmografia su magia e medicina nell'etnografia visuale
A Brief Filmography about Magic & Medicine In Visual Ethnography

124 Nota
126 *Note*

128 Schede/*Entries*

145 Indice per autore/*Index of Authors*

149 Indice per località/*Index of Places*

152 Indirizzi/*Addresses*